



دو فصلنامه علمی دانشجویی پارسه

سال بیست و دوم، شماره‌ی سی و پنج، بهار و تابستان ۱۴۰۱

❖ بررسی نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی

میثم ابناوی

❖ بررسی نقش و عملکرد تیمارستان‌ها در درمان بیماران در دوره‌ی عباسیان (۲۳۲.ق. به بعد)

زینب کریمی، فضل‌الله فولادی.

❖ جغرافیای پراکندگی زبانی فلات ایران در قرن هشتم

یوسف مستاجران

❖ شناخت و بررسی ادبیات عامیانه‌ی مردم سیستان با تأکید بر آسوکه‌ی سیستانی

فاطمه رضانی پژوهشگر

❖ کارکرد الهیاتی و داستانی اطاعت الله در مقابل اطاعت شیطان در واقعه‌ی بدر

امین مددی







دو فصلنامه علمی تخصصی دانشجویی پارسه  
سال بیست و دوم، شماره سی و پنج، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
صاحب امتیازانجمن علمی بخش تاریخ دانشگاه شیراز

**دبیر انجمن علمی تاریخ: محمد تربتی**

**مدیر مسئول: علیمحمد فیلی زاده**

**سر دبیر: سیده سارا حسینی نژاد**

**استاد مشاور انجمن علمی تاریخ: دکتر سید جواد موسوی**

**ریاست بخش تاریخ: دکتر محمدعلی رنجبر**

**داوران این شماره: پریسا بردبار، سیده سارا حسینی نژاد، آرش امین پور.**

**ویراستار: علیمحمد فیلی زاده**

**طراح و صفحه آرا: مرکز کپی قانع**

**شماره مجوز: ۸۴۸/کنش**

**نشانی: شیراز، دانشگاه شیراز، پردیس ارم، ساختمان شماره دو دانشکده ادبیات و علوم**

**انسانی، بخش تاریخ، انجمن علمی بخش تاریخ. تلفن: ۰۷۱-۳۶۲۷۶۳۷۳**

**راه‌های ارتباطی: Email: hisory.elmi@yahoo.com**

**وب سایت معاونت فرهنگی دانشگاه شیراز: www.farhangi.shirazu.ac.**

## سخن سردبیر

خداوند را سپاس گزاریم که به ما توفیق داد تا با یاری او و تلاش دیگر بزرگواران شماره‌ی دیگری از نشریه‌ی پارسه را به خوانندگان و پژوهشگران گرامی تقدیم کنیم.

در این شماره سعی شده‌است با نهایت دقت، مجموعه‌ی فراهم آید که بتواند شما خوانندگان گرامی را با تازه‌های علم تاریخ آشنا سازد. شما می‌توانید مقالات علمی خود را به ایمیل نشریه‌ی پارسه ارسال کنید. منتظر مقالات علمی\_تخصصی شما هستیم و امیدواریم نام شما را نیز به‌عنوان نویسنده در شماره‌های بعدی نشریه ببینیم. در پایان لازم می‌دانم از هیأت تحریریه‌ی نشریه، اساتید بزرگوار بخش تاریخ دانشگاه شیراز و مدیریت امور علمی دانشجویان دانشگاه شیراز که در جهت انتشار نشریه یاری رساندند، صمیمانه قدردانی نمایم

سردبیر

سیده سارا حسینی نژاد

## راهنمای تدوین مقالات

هنگام ارسال مقالات رعایت نکات و دستورالعمل‌های ذیل برای جلوگیری از تأخیر در داوری و انتشار به موقع مجله ضروری است:

### اصول کلی:

- ۱- مقالات حاصل تحقیقات صاحب اثر و در حوزه تاریخ باشد.
- ۲- مقالات در نشریات دیگر چاپ نشده باشد. همچنین نباید به طور همزمان برای چاپ به مجلات دیگر ارائه شده باشد.
- ۳- روان، رسا، دور از ابهام، پیچیدگی باشد و قواعد دستور زبان فارسی مورد توجه قرار گیرد.
- ۴- مقالات دریافتی توسط هیئت تحریریه با همکاری متخصصان امر، داوری می‌گردد و در صورت تأیید به چاپ می‌رسد.
- ۵- مجله در قبول، رد و اصلاح مقالات آزاد است.

### راهنمای نگارش و تنظیم مقالات:

- مقالات الزاماً باید شامل قسمت‌های عنوان، چکیده (به همراه کلید واژه)، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری و منابع باشد.
- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود.
- عنوان باید رسا و گویا باشد و حداکثر از ۱۵ واژه تشکیل شده باشد.
- مقدمه باید طرح مسئله، پیشینه پژوهشی موضوع و توجیه اهمیت تحقیق باشد.
- بحث و نتیجه‌گیری باید شامل مقایسه نتایج به دست آمده با نتایج مطالعات مشابه باشد. جزئیات اطلاعات نباید مجدداً در بحث تکرار شود. در این زمینه باید بر جنبه‌های جدید و مهم مطالعه و نتایج به دست آمده از آن‌ها تأکید شود.
- منابع کلیه ارجاعات باید در متن براساس ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه در میان پرانتز آورده شود. مثال: (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۳۴۰). اگر تعداد نویسندگان بیش از دو نفر باشد فقط به ذکر نام خانوادگی نویسنده اول و سپس همکاران اکتفا شود. مثال: (شفیعی کدکنی و همکاران، ۱۳۷۰: ۳۴۰).
- از ارجاع به صورت پی نوشت خودداری کنید. تنها در صورت نیاز به ادای توضیحات بیشتر از پی نوشت استفاده شود.
- منابع و مأخذ استفاده شده در متن باید در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر ذکر شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ.  
ب) نشریه یا مجله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص).

ج) مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان مقاله «درون گیومه»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).

د) سایت‌های اینترنتی  
نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، «عنوان موضوع»، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.  
ه) لوح فشرده  
نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر: ناشر.

#### قواعد تایپی:

- حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه تجاوز نماید.
- مقاله باید با نرم افزار 2007 یا Word 2003 آماده شده باشد.
- حاشیه‌ها: ۲.۵ cm از بالا، پایین، چپ و راست.
- اندازه و نوع قلم متن: B Lotus - اندازه ۱۳
- اندازه و نوع قلم پی‌نوشت‌ها: B Lotus - اندازه ۱۰



❖ بررسی نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی

میثم ابنای ..... ۹

❖ بررسی نقش و عملکرد تیمارستان‌ها در درمان بیماران در دوره‌ی عباسیان (۲۳۲.ق. به بعد)

زینب کریمی، فضل‌الله فولادی ..... ۲۶

❖ جغرافیای پراکندگی زبانی فلات ایران در قرن هشتم

یوسف مستاجران ..... ۴۰

❖ شناخت و بررسی ادبیات عامیانه‌ی مردم سیستان با تأکید بر آسوکهی سیستانی

فاطمه رمضانی پژوهشگر حوزه سیستان و بلوچستان ..... ۵۰

❖ کارکرد الهیاتی و داستانی اطاعت الله در مقابل اطاعت شیطان در واقعه‌ی بدر

امین مددی ..... ۵۸

چکیده‌ی انگلیسی ..... ۷۳





## بررسی نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی

میثم ابنای<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۶

### چکیده

سقوط بغداد توسط مغولان در سال ۶۵۶ هجری قمری، به‌عنوان یک سرفصل مهم در تاریخ اسلام است؛ به این دلیل که مغولان خلافت ۵۰۸ ساله‌ی عباسی را با غارت و تسخیر بغداد به پایان رساندند؛ در نتیجه، مقام خلافت برای همیشه از بین رفت. در این مقاله به بررسی نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت عباسی می‌پردازیم. عده‌ای، خواجه را در این اتفاق مقصر و برخی دیگر، وی را بی‌تقصیر دانسته‌اند و این باور را دارند که قدرت او به اندازه‌ای نبوده که باعث چنین تحولات عظیمی شود. گروهی هم متعصبانه قائل به این هستند که اگر خواجه در سقوط بغداد توسط مغولان نقش داشته، کار او علاوه بر اینکه خلاف مصالح اسلام و مسلمانان نبوده، به مصلحت هم بوده است. ناهمگونی این نظرات، قضاوت درباره‌ی او و رفتار سیاسی‌اش را مبهم کرده است. در این پژوهش در پی پاسخ به این دغدغه هستیم که: خواجه نصیرالدین طوسی از دیدگاه مخالفین از چه زمان در سقوط بغداد نقش داشته است؟ عدم تأثیرگذاری طوسی در سقوط خلافت عباسی از دیدگاه موافقین به چه صورت است؟ تأثیرگذاری طوسی بر هلاکوخان در چه زمینه‌هایی بوده است؟ فرض بر این است که نصیرالدین طوسی به طور نادرست، هم از سوی موافقان و هم از سوی مخالفانش مورد قضاوت قرار گرفته و به نظر نمی‌آید نقش پررنگی در سقوط بغداد داشته بوده است. آنچه در این تحقیق حاصل می‌شود این است که خواجه نصیرالدین طوسی با غرض ورزی اهل تسنن و به دلیل شیعه بودن مورد اتهام قرار گرفته است. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی بر مبنای منابع کتابخانه‌ای به بررسی اتهام مذکور درمورد نقش خواجه نصیرالدین طوسی خواهیم پرداخت.

**کلید واژه‌ها:** خواجه نصیرالدین طوسی، مغول، سقوط بغداد

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شیراز. [mythmabnawy@gmail.com](mailto:mythmabnawy@gmail.com)



## مقدمه

شاید در قرن هفتم هجری، هیچ حادثه‌ای به اندازه‌ی هجوم مغولان به ماوراءالنهر و سرزمین‌های اسلامی دارای اهمیت نباشد. این حادثه با رقابت میان چنگیز و سلطان محمد خوارزمشاه آغاز و به جنگی خانمان‌سوز تبدیل شد که به سقوط خلافت پیر عباسی منتهی گشت. با براندازی خلافت عباسی که بیش از پانصد سال از حیاتش می‌گذشت، خلافت برای همیشه از بلاد اسلامی محو شد و حکومت نواحی ماورالنهر و بخش عظیمی از ممالک اسلامی به دست فردی بیگانه و نامسلمان افتاد. این مسئله باعث دلخوری مسلمانان غارت‌شده، خصوصاً اهل سستی شده بود که جرئت و قدرت مخالفت با مغولان را در آن زمان نداشتند. ارتباط خواجه نصیرالدین طوسی، دانشمند مشهور شیعی مذهب با هلاکوخان و مقام مهم وی در دستگاه مغولان، همچنین اتفاق وی با هجوم آن‌ها به بغداد و مسلک خردگرایی خواجه و فعالیت وی در علوم وارداتی نظیر نجوم، منطق و طب که نزد اهل سنت مطرود و کفرآمیز بود، موضعی مجادله‌انگیز در مورد او به وجود آورد؛ به گونه‌ای که مخالفان وی، خواجه را شخصیتی ضد دین و از براندازان خلافت عباسی و کشته شدن خلیفه دانسته‌اند (ابن تیمیه، بی تا: ۳/۴۴۵). از دوره‌ای خاص، منابع تاریخی اهل تسنن، گزارش‌هایی در مورد همیاری خواجه نصیر با مغولان و تشویق و ترغیب هولاکو توسط او آورده‌اند. اولین کس از مخالفان خواجه که به نقش وی و شیعیان در سقوط عباسیان پرداخته، ابن تیمه است. این ادعای وی توسط شاگردش ابن قیم جوزی (بن قیم، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۸-۲۶۶) و سبکی (سبکی، بی تا: ۸/۲۷۲-۲۷۰) دنبال شد و بسط یافت. در این پژوهش در پی پاسخ به این دغدغه هستیم که: خواجه نصیرالدین طوسی از دیدگاه مخالفین از چه زمان در سقوط بغداد نقش داشته‌است؟ عدم تأثیرگذاری طوسی در سقوط خلافت عباسی از دیدگاه موافقین به چه صورت است؟ تأثیرگذاری طوسی بر هلاکوخان در چه زمینه‌هایی بوده‌است؟ به نظر می‌رسد که خواجه طوسی ناگزیر از همکاری با آن یورشگر مغولی بوده و این همکاری او تا اندازه‌ای چشمگیر، به سود فرهنگ جهان اسلام بوده‌است. مهم‌ترین هدف این نوشتار با استناد به چند دوره‌ی تاریخی در مورد این مبحث و بررسی منابع دست‌اول و دوم، تفحص کردن در متون و لحاظ کردن هر دوره، برای شناسایی زمان آغاز این اتهام و ازدیاد آن در منابع بعدی است. در طبقه بندی منابع نیز به علت حضور مورخ در صحنه‌ی حادثه، یا اقتضای سن او با زمان تدوین و معاصر بودن با آن، تفاوت‌هایی با بقیه‌ی نگاشته‌ها در دوره‌های ۱ و ۲ لحاظ می‌شود. پژوهش حاضر، یک روش توصیفی است، که بیشتر مشرف بر روش کتابخانه‌ای است. در این تحقیق با بهره‌برداری از منابع به شکل توصیفی-تحلیلی و با استفاده از اسناد نوشتاری (کتب، پایان نامه‌ها، مجلات و مقالات موجود) پایگاه‌های اینترنتی و جدیدترین دستاوردها و مقالات موجود در سایت‌ها، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی، به گردآوری مطالب پرداخته شده، داده‌های موجود به دست آمده، با کمک آن‌ها به توصیف و تحلیل مباحث پرداخته شده‌است.

به گواهی تاریخ، روزگاری، مشرق‌زمین گاهواره‌ی تمدن بوده‌است. در تاریخ مشرق‌زمین، قرن هفتم ویژگی خاصی دارد؛ در این قرن که از یک طرف قرن کشت و کشتار است و از طرف دیگر قرن رونق علم و دانش، نابغه‌ای ظهور یافت که توانست علم و سیاست و دین و اخلاق را با سرپنجه‌ی تدبیر و تنویر خود پیوند دهد و با به کار گرفتن چنین استعدادی، قله‌های فروپاشیده‌ی علم و دانش را دوباره برافراشته سازد. او فیلسوف، منجم، متکلم و



سیاست‌مدار شیعی، محمد بن محمد بن حسن معروف به خواجه نصیرالدین طوسی است. در روزگاری که شمشیر تاتار و مغول، خاندان‌های کوچک و بزرگ را از هم پاشیده، دنیا از هجوم مغول‌ها به وحشت فرو رفته، فساد و کساد دانش و مروت را حکمفرما بود، ظهور چنین دانشمندی مایه‌ی اعجاز است. نصیرالدین پس از جلب اعتماد «هلاکو خان» و انتخابش به عنوان مشاور، از این فرصت کمال استفاده را برد و بنای عظیمی را پیریزی کرد که تاریخ از آن بهره‌ها برده‌است.

هلاکو در سیم ذی القعدة ۶۵۳ / اول ژانویه ۱۲۵۶ به همراه ۱۲۹ هزار مرد جنگی از جیحون گذشت و تقریباً بدون هیچ مقاومتی بخش‌های شمالی فلات ایران را تصرف کرد و به پیشرفت خود به سوی غرب ایران ادامه داد. رکن‌الدین خورشاه، آخرین امام اسماعیلی الموت، سعی می‌کرد تا به هر صورتی، هلاکو و مغولان را از تصرف قلاع اسماعیلیه منصرف کند، اما در سال ۶۵۴ ق. قلعه‌ی الموت به تصرف درآمد و حکومت اسماعیلیه، بعد از ۱۷۰ سال به پایان رسید و به دستور منگوقاآن، برادر هلاکو، خورشاه کشته شد. هلاکو بعد از شکست اسماعیلیه، عازم بغداد شد و در این عزیمت بزرگانی مانند عظاملک جوینی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابوبکر بن سعد اتابک در رکابش بودند.

در فاصله‌ی یورش اول و دوم مغول، به سرکردگی چنگیز و هلاکو به ایران، یعنی در سال، (۶۳۷ ق. / ۱۰۳۸ م.) رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی برای جلب مساعدت دولت‌های اروپایی بر ضد مغولان، هیئتی به اروپا فرستاد؛ اما اروپاییان به این درخواست پاسخ مثبتی ندادند. به گفته‌ی ماتیو پاریس، دولت‌های اروپایی سفیران اسماعیلی را به سردی پذیرفتند و به پیشنهادهای آنان توجهی نکردند. هیئت دیگری نیز به همین منظور به دربار هنری (Henry) سوم پادشاه انگلیس رفت؛ ولی این هیئت نیز توفیق نیافت؛ زیرا اسقف وینچستر (Winchester) پس از شنیدن خبر ورود سفیر اسماعیلی، گفت: بگذارید این سگان یکدیگر را پاره کنند و نسل یکدیگر را براندازند. آن وقت ما بر روی خرابه‌های شهرهای ایشان آیین کاتولیک را بنیان می‌نهیم؛ در آن صورت دنیا یک شبان و یک رمه خواهد داشت (براون، ۶۶: ج ۳). اما این هجوم ویرانگر نه تنها ایران را بلعید، بلکه تا اروپای مرکزی نیز رسید و سپاهیان «جبه» و «سوباتای» به روسیه رسیدند و چندی بعد لشکریان نوه‌ی چنگیز به نام «باتو»، به روسیه، لهستان، مجارستان، دالماسی، ترانسیلوانی و شبه جزیره‌ی بالکان راه یافتند و همه جا به قتل‌عام و ویرانی و هلاکت پرداختند.

یورش مغول در سراسر جهان آن روز چنان هراسی ایجاد کرد که به گفته ماتیو پاریس، ماهیگیران گاتلند (Gothland) و فریزلند (freisland)، جرأت نمی‌کردند از دریای شمال عبور کنند و در یارموت (Yarmouth) به صید ماهی بپردازند و در نتیجه در آن سال، ماهی‌هرینگ در انگلستان فراوان و ارزان شد، به طوری که چهل یا پنجاه عدد آن به یک سکه‌ی نقره حتی در نواحی دور از ساحل خرید و فروش می‌شد (همان، ج ۳).

ایران حدود چهل سال به دست مغولان غیر مسلمان غارت شد و عده‌ی زیادی به خاک و خون کشیده شدند؛ ولی در تمام این مدت، دربار خلفای عباسی در دو طرف دجله در بغداد به عیش و نوش مشغول بود و از اینکه دشمن نافرمانی چون خوارزمشاهیان نابود شده‌بود، خوشحال بودند و با آن همه سپاه، هیچ اقدامی برای دفاع از مردم بی‌دفاع نکردند (مرتضی‌پور، ۱۳۸۱). اما سؤالی که در اینجا مطرح است، این است که: نهاد خلافت چرا در برابر



مغولان بیگانه به سرعت به زانو در آمد؟

ابواحمد عبدالله مستعصم که در سال ۶۴۰ ق. به خلافت رسیده بود، مردی بی‌کفایت، بی‌تدبیر و عشرت‌طلب بود و تدبیر امور را به وزیر خود مؤید الدین علقمی - که به پندار بعضی، خود و یارانش در اندیشه‌ی برانداختن خلیفه بودند - سپرده بود. ابن کثیر که برای خلیفه‌ی عباسی خیلی متأثر است، می‌نویسد: تعداد سربازان خلیفه، از مرز بیست هزار نفر تجاوز نمی‌کرد. همین تعداد هم در نهایت سختی و ذلت به سر می‌بردند، به طوری که در خیابان‌ها و درهای مساجد گدایی می‌کردند. به گفته‌ی مورخان هنگامی که قوم غارتگر مغول در دروازه‌های شهر بغداد بودند، خلیفه در کاخ خود با کنیزکان و زن‌های آوازه‌خوان، مشغول خوش‌گذرانی بود (ابن کثیر، ۱۳۵۱: ۲۲۵).

سیاست سست و متزلزل مستعصم عباسی و وزیرش، که قادر به تصمیم‌مشخص و قاطعی نبودند، بستن یک پیمان مسالمت‌آمیز را با مغولان غیرممکن ساخت. به علاوه، ظلم و ستم عباسیان بر عموم مردم و فساد حاکم بر دستگاه خلافت، زمینه‌ی مساعدی را بر سقوط بغداد و خاندان ظالم عباسی فراهم آورد.

هلاکو در روز دهم رمضان سال ۶۵۵ ق. ایلچیان‌ی پیش‌خلیفه فرستاد و از او خواست شخصاً به خدمت آید یا ابن علقمی و دو ندیمش سلیمان و دوات‌دار صغیر را برای رسانیدن پیام به نزد او فرستد. خلیفه دو نفر دیگر را فرستاد و هلاکو را تهدید کرد و دستور داد که به خراسان برگردد. هلاکو بار دیگر توصیه‌ی خود را تکرار کرد و این بار به تدبیر ابن علقمی قرار شد هدایایی برای هلاکو فرستاده‌شود و به نام وی در بغداد خطبه و سکه رایج گردد؛ ولی دوات‌دار مانع شد و سلیمان خلیفه را به تجهیز لشکر واداشت. این بی‌تدبیری ندیمان، تاوان سختی داشت و بغداد قتل‌عام شد و خلیفه را به نمد و نمدمالان سپردند.

«تصمیم گرفته‌شد تا خلیفه را در نمدی بیچند و به تدریج با ضرب چوب و لگد بکشند تا در صورت ظهور حادثه‌ای احتمالی، دست از کار بکشند» (بیانی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

در چهارم صفر ۶۵۶ ق.، سرانجام مغولان شهر بغداد را به باد آتش غارت و بیداد سپردند و مردم را از تیغ بی‌دریغ گذراندند. به دستور هلاکو لشکریان تا چهل روز بغداد را قتل‌عام کردند. گویند بیش از ۲/۳۰۰/۰۰۰ نفر را کشتند و از خون مردم نهرها جاری شد و در دجله ریخت. «مغولان به قدری کشتند که از خون کشتگان نهری بر صفت نیل روان گشت» (فضل‌الله، ۱۳۶۶: ۳۷). به گفته‌ی مورخان، لشکر مغول حدود دویست هزار نفر بودند (همان، ۲۲۵).

هلاکو سپس فرمان غارت بغداد را صادر کرد و مستعصم به دست خود کلید خزائن اجدادی را به هلاکو سپرد. خواجه نصیر، نوشته‌است که: هلاکو طبقی زر پیش خلیفه نهاد و گفت بخور. او گفت زر نتوان خورد. گفت پس چرا نگه داشتی و به لشکریان ندادی؟ و این درهای آهنین را چرا پیکان‌نساختی و به کنار جیحون نیامدی تا من از آب نتوانم گذشت؟ خلیفه گفت تقدیر خدا چنین بود. هلاکو گفت پس آنچه بر سر تو خواهد آمد نیز به تقدیر خداست (جوینی، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

نکته‌ی قابل‌تأمل درباره‌ی فتح بغداد این است که برخی از نویسندگان شیعی و سنی، خواجه نصیر را باعث و بانی حادثه خونین بغداد دانسته‌اند. گروهی خواجه نصیر را بر هم‌زنده‌ی وحدت دولت عربی - اسلامی دانسته و معتقدند که به دست او وحدت عربی در آن زمان پاشیده‌شد؛ اما امعان نظر منصفانه در تاریخ، روشن می‌سازد که



خلیفه‌ی عباسی معاصر سلطان خوارزمشاه، نامه‌هایی به چنگیز خان مغول نوشت و او در آن نامه، چنگیز را برای حمله به ایران برای از بین بردن دولت ایران تشویق کرد. بی‌شک تهاجم مغول به ایران، مقدمه‌ی هجوم آنان به بغداد بود. در حقیقت خواجه در این باره گناهی نداشت و اگر لیاقت و کیاست خواجه پس از آن همه وقایع و خونریزی نبود؛ جهان اسلامی امروز چه وضعی داشت؟

### پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی فتح بغداد توسط مغولان و نقش خواجه نصیرالدین طوسی در این ماجرا، تاکنون چندین پژوهش انجام شده است.

صالحی و ادریسی (۱۳۸۷)، در تحقیقی به بررسی نقش نصیرالدین طوسی در فتح بغداد توسط مغولان می‌پردازد و در جمع‌بندی پژوهش خود بیان می‌کنند که بر پایه‌ی شواهد تاریخی نمی‌توان با کسانی که از خواجه نصیرالدین طوسی انتقاد کرده و وی را در حمله هلاکو خان به بغداد مقصر اصلی دانسته‌اند هم عقیده باشیم، بلکه فعالیت‌های علمی و خدمات او در راه گسترش اسلام را می‌توان به فال نیک گرفت که موجب حرکت مغولان در جهت شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی شد.

جعفریان (۱۳۸۹) نیز در پژوهشی تحت عنوان نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط بغداد، به این نتیجه دست یافته که آنچه به خواجه در باب سقوط بغداد نسبت داده‌اند، دروغ و بهتان است که توسط سنی‌های متعصب به خواجه نصیرالدین زده شده و هیچ اساسی ندارد. وی دلیل سقوط بغداد را ظلم و استبداد عباسیان می‌داند که سبب عدم حمایت مردم از دولت شده‌است و دشمن‌یاغی و متجاوز بدون توافق نگرش با اهل تشیع یا تسنن، عمدتاً به دلایل سیاسی و اقتصادی، دست به چنین اقدامی زده‌است.

در این تحقیق، با بررسی بیشتر موضوع، به دنبال نقش حقیقی و واقعی خواجه در سقوط بغداد هستیم. برای تحقیق درباره‌ی نقش خواجه نصیرالدین طوسی در هجوم مغولان به بغداد باید منابع مهم مربوط به تاریخ تحولات آن دوره را با روش توصیفی بر مبنای منابع کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار داد.

منابع دوره‌ای که حادثه‌ی سقوط بغداد در آن‌ها یاد شده، به چند بخش دسته‌بندی می‌شوند:

#### ۱- منابع دست اول و قریب به واقعه

الف) منابعی که در مورد این قضیه اظهار نظر نکرده و به‌عبارتی، در این مسئله سکوت کرده‌اند، و غالب منابع دوره‌ی نزدیک به حادثه را تشکیل می‌دهند.

۱- منهاج سراج در طبقات ناصری (در سال ۶۵۸ ق. / ۱۲۵۹ م.) که مدت کوتاهی بعد از سقوط بغداد به پایان رسیده‌است، حمله‌ی مغولان به بغداد را به‌هیچ‌وجه به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت نداده و حتی نامی از خواجه نصیرالدین در اثرش نیاورده‌است. منهاج در مورد سقوط بغداد، به بعضی اشخاص مانند امیر موصل، بدرالدین لؤلؤ و شدیدتر از وی به ابن‌علقمی، می‌تازد و به کینه‌ی او از حادثه‌ی کرخ و اختلافاتش با مسیبان آن می‌پردازد (منهاج السراج، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۲-۲۰۰).

۲- رساله‌ای به نام «کیفیت واقعه‌ی بغداد» به نوشته‌ی خواجه نصیرالدین در دست است که خواجه نصیرالدین در آن رساله از خود به‌عنوان ناظری عینی که در جریان یورش مغولان به بررسی حمله‌ی هلاکو و سقوط خلافت عباسی



می‌پردازد یاد کرده‌است، اما از فعالیت و تأثیر خودش در حمله‌ی هلاکو به بغداد چیزی نگفته است (همان، ۳/۲۸۰-۲۹۲). این رساله‌ی مختصر، دربرگیرنده‌ی همه‌ی نکات مهم اعم از تصمیم جنگ هولاکو با اسماعیلیان تا سقوط مرکز خلافت عباسی و تحلیل عوامل داخلی فروپاشی خلافت است. اگر خواجه نقشی در حادثه داشت یا به دنبال انتقام جویی از مخالفان مذهبی خود بود، با توجه به وضعیت پیش‌آمده حتماً اشاره‌ی کمی به ماجرا می‌کرد و یا اظهار خشنودی از خود بروز می‌داد.

۳- حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده (۷۳۰ ق. / ۱۳۲۹ م.)، کوچک‌ترین اشاره‌ای به تأثیر خواجه نصیرالدین در حمله‌ی مغولان به بغداد نداشته‌است. در تاریخ گزیده‌ی مستوفی، که تألیف سال ۷۳۰ هجری قمری است، در قسمت «مقصد»، ذیل نام هولاکوخان فقط در متن کوتاهی به نبردهای هلاکو در مقابل اسماعیلیان و تصرف بغداد اشاره کرده اما هیچ اشاره‌ای حتی به حضور خواجه نصیرالدین طوسی در دربار هولاکو نمی‌کند، ولی در متن تاریخ بیان می‌کند که با تقاضا و تمنای قاضی شمس‌الدین ماکی قزوینی از مغولان، در سال ۶۵۳ ه.ق. مغولان به سرزمین‌های اسلامی حمله‌ور شدند و از مهم‌ترین نتایج این یورش بی‌رحمانه، براندازی خلافت عباسی و سقوط بغداد بود (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۵۸۹).

۴- کتاب المختصر فی اخبار البشر از عمادالدین اسماعیل ابی‌الفداء در مطالبی درمورد فتح بغداد و حتی شرح حال طوسی آورده‌است؛ اما به نقش وی در سقوط خلافت عباسی اشاره‌ای نداشته‌است (همان: ۱۹۵-۱۵۳). البته به حیل‌های ابن‌علقمی وزیر و خیانت‌های وی به مستعصم می‌پردازد.

۵- کتاب جهانگشای جوینی از علاءالدین عطاملک جوینی (۶۸۱-۶۲۳ ه.ق.) کتابی است که جوینی آن را در بین سال‌های ۶۵۰ تا ۶۵۸ ه.ق. تألیف کرد. او تا اوایل دوره‌ی جوانی در خدمت مغول بود و در آستانه‌ی سقوط مرکز خلافت از نزدیکان هلاکو محسوب می‌شد و یک سال پس از سقوط بغداد، حاکم عراق و خوزستان شد (راوندی، ۱۳۸۲: مقدمه‌ی ۲۴/۱ و ۲۴۹/۳). از زمان چنگیز خان، بعضی اوضاع را مستقیماً می‌دید و در سرنگونی اسماعیلیه حضور داشت. پس او، بین پنج تا شش سال پیش از سقوط بغداد، به ثبت حوادث پرداخت و تقریباً دو سال پس از فتح بغداد که خود در این زمان حاکم بغداد بود، به نوشتن آن اشتغال داشت، ولی هیچ اشاره‌ای به نقش نصیرالدین طوسی در فتح بغداد ندارد (راوندی، ۱۳۸۲: ۷/۱-۶ و ۲۴۹/۳).

۶- کتاب الحوادث الجامعه از ابن فوطی که در سال ۶۵۷ ق. نگارش شده و ابن فوطی با اینکه به سقوط بغداد و کشته‌شدن خلیفه‌ی عباسی پرداخته‌است، اما به نقش خواجه در فتح بغداد اشاره‌ای نکرده‌است. ابن فوطی درمورد حرکت هولاکو از همدان به سمت عراق به حوادث مهمی می‌پردازد، مانند: تدبیر ابن‌علقمی وزیر، برای جلوگیری از حوادث ناگوار و مخالفت دوات‌دار و دیگران (آیتی، ۱۳۷۷: ۱۸۹). او برای حوادث سال ۶۵۶ ه.ق. به بی‌کفایتی و خوش‌گذرانی خلیفه می‌پردازد که حتی در هنگام محاصره‌ی قصر خلافت هم دست از آن نکشید (همان: ۳۵۲). ابن فوطی در سراسر توضیح حادثه، هیچ اشاره‌ای مبنی بر تشویق خواجه نصیرالدین طوسی برای گشودن بغداد و کشتن خلیفه ندارد.

۷- کتاب الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، از منابع مهم در روزگار نزدیک به سقوط بغداد است که در



سال ۷۰۱ ق. ابن طباطبا (ابن طقطقی، متوفای ۷۰۹ ق.) آن را نگاشته‌است و درباره‌ی مستعصم خلیفه‌ی عباسی و فتح بغداد به دست مغولان مطالبی نوشته، اما از نصیرالدین اسمی نبرده‌است، جز اینکه بیان می‌کند: وقتی که ابن علقمی پیش هلاکو آمد، خواجه او را معرفی کرد (ابن الطقطقی، ۱۳۶۰: ۴۵۳/۷).

۸- کتاب النجوم الزاهره که ابن تغری بردی آن را تألیف کرده‌است، وی احوالات خلیفه مستعصم و ضعف و بی‌کفایتی وی را بیان کرده‌است، ولی هیچ اشاره‌ای به همکاری طوسی با مغولان نکرده‌است (ابن تغری، بی تا: ۵۱/۷).

۹- کتاب سقوط بغداد از ابن وردی (متوفای ۷۴۹ ق.) است. وی سقوط بغداد را شرح داده، درباره‌ی نقش علقمی وزیر، مطالبی آورده‌است، اما درباره‌ی خواجه نصیرالدین جز در مورد خدمات علمی وی در دستگاه مغولان و تأسیس رصدخانه، سخنی در باب نقش خواجه در براندازی خلافت نگفته‌است (ابن الوردی، ۱۳۸۹: ۲۷۹/۲).

۱۰- کتاب مختصر التاریخ از ابن کازرونی (۶۱۱ - ۶۹۷ ق.)، هیچ نامی از خواجه طوسی نیاورده‌است. اثر ابن کازرونی یکی از منابع ذهبی در تاریخ الاسلام درباره‌ی حادثه‌ی بغداد است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۹/۴۸). او در این کتاب، به صورت کاملاً خلاصه به حوادث درگیری سپاه بغداد با مغول و قتل خلیفه می‌پردازد و به بی‌تدبیری او در مسائل شخصی و کشوری اشاره می‌کند که موجب فروپاشی لشکریانش شده‌است (ابن کازرونی، ۱۳۹۰: ۳۰)، اما از حضور نصیرالدین طوسی در این ماجرا نه‌تنها اسمی نبرده، بلکه اشاره‌ای هم ندارد.

ب) کسانی که به مسئله اشاره کرده‌اند و به نقش خواجه نصیرالدین در حادثه پرداخته‌اند. مثل رشیدالدین فضل‌الله و شرف‌الدین فضل‌الله.

۱- جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله (۷۱۰ ق. / ۱۳۱۰ م.) اولین کتاب تاریخی است که به نقش خواجه نصیرالدین در سقوط بغداد با حمله‌ی هولاکوخان اشاره دارد. نویسنده در این باره چنین می‌نویسد: خان بزرگ مغول «منگوقاآن» به هلاکو امر کرد که بر توران، ایران، دژهای اسماعیلیان و بغداد حمله کند، و اضافه کرد که اگر خلیفه بغداد خدمت هلاکو را قبول کرد و به فرمان او گردن نهاد باید در امان بماند و گرنه وی را به سرنوشت دیگر نافرمایان دچار کند. هلاکو در این مورد با ارکان دولت و اعیان حضرت در باب عزیمت به مشورت پرداخت. حسام‌الدین منجم که به فرمان «قاآن» مصاحب او بود، بیان کرد که نامبارک است قصد خاندان خلافت کردن و لشکر به بغداد کشیدن، چون هر پادشاه که قصد بغداد و عباسیان کرد، از ملک و عمر تمتع نیافت. چون این منجم پرآوازه به واسطه قربت جرأتی داشت سخنان و هشدارهای خود را بدین شکل، به روشنی و بی‌پرده آورد که در صورت هجوم هلاکو به بغداد شش فساد معلوم می‌شود: یکی آنکه اسبان بمیرند و لشکریان مریض شوند، فساد دیگر اینکه آفتاب برنیاید. به علاوه گفت که دیگر باران نخواهد بارید و باد صرصر برخیزد و جهان به زلزله خراب شود، و افزون بر آن گیاهی از زمین نروید و عاقبت پادشاه بزرگ [هلاکو] در آن سال وفات کند.

طبق سخن رشیدالدین علی‌رغم این هشدارها، امرا و بخشیان گفتند رفتن به بغداد عین مصلحت است. در همین وقت هلاکو به سراغ خواجه نصیرالدین طوسی رفت و با وی کنکاج کرد.

خواجه متوهم گشت و پنداشت که بر سبیل امتحان است. گفت از این احوال هیچ یک حادث نشود. فرمود که پس چه باشد؟ گفت آنکه به جای خلیفه هلاکو خان بود. حسام‌الدین را طلب فرمود تا با خواجه بحث کند. خواجه گفت



به اتفاق جمهور و اهل اسلام عده‌ی زیادی از صحابه کبار شهید شده‌اند و هیچ فسادی ظاهر نشد و اگر گویند خاصیت عباسیان است؛ از خراسان طاهر به حکم محمود بیامد و برادرش محمد امین را بکشت و متوکل را پسرش به اتفاق امرا بکشت، منتصر و معتز را امرا و غلامان بکشتند و علی‌هذا چند خلیفه‌ی دیگر بر دست هرکس به قتل آمدند و خللی ظاهر نگشت (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۶۲: ۷۰۲-۷۰۶).

۲- کتاب تجزیة الامصار و تزجیه الاعصار از فضل‌الله شیرازی ملقب به (وصاف الحضرة) (۷۲۸ ق. / ۱۳۲۷ م.) که هفده سال پس از جامع التواریخ، نگاشته‌شد. در این کتاب در مبحث «سبب استیصال بنی‌عباس» از نصیرالدین طوسی دو بار صحبت شده است.

وصاف درباره‌ی دلیل زندانی شدن خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: هنگامی که او برای مستعصم، قصیده‌ای فرستاد، با مکاتبه‌ی ابن علقمی به ناصرالدین، حاکم قهستان، حبس شد. سپس به سرنگونی اسماعیلیان و آزادی خواجه نصیرالدین طوسی و فرمان او به همراهی‌اش با مغولان و احترام وی در پیشگاه هولاکو تا حد مشاوره در امور مهم می‌پردازد. سپس ادعا می‌کند که ابن علقمی با مغولان به منظور سرنگونی خلافت و تشویق آنان برای لشکرکشی به بغداد نامه‌نگاری کرده‌است. در اینجا بار دیگر از خواجه نام می‌برد و درباره‌ی گفت‌وگوی خواجه نصیرالدین طوسی با هولاکو در مورد حمله به بغداد می‌نویسد:

هولاکو در تصمیم این عزیزت و استضافت آن مملکت از رأی مولانا نصیرالدین استکشافی کرد و از روی احکام نجومی استشارتی و بعد از تسیر طالع و تقویم کواکب و تحقیق نظر و اتصالات سعود عرضه داشت که استخلاص آنجا مزید کلفتی بر دست مواکب منصور میسر خواهد شد و مدت اقامت و خلافت به سر، و اثرالوصول وصول الأثر. اگر صورت قضا و قدر موافق این حکم باشد از اثر سیاسی دولت پادشاه تواند بود و آلا شعر: «ادبر بالنجوم ولست ادری / وربّ الأرض یفعل ما یشاء، من از رهگذر ستارگان تدبیری می‌اندیشم / ولی نمی‌توانم آگاه و مطمئن باشم؛ خداوند روی زمین آنچه را که بخواهد می‌کند». هلاکو خان به دلی ثابت و ضمیری منفسح، استعداد نهضت و حرکت لشکریان را به سوی بغداد اشارت راند (شرف‌الدین فضل‌الله، ۱۳۸۸: ۳۰/۱-۳۱).

چنانکه دیده‌شد، تفاوتی میان سخنان رشیدالدین فضل‌الله و شرف‌الدین فضل‌الله در مورد مساعدت خواجه، مشاهده نمی‌شود. تا زمان رشیدالدین فضل‌الله و پس از وی شرف‌الدین فضل‌الله، در هیچ منبعی به نقش خواجه در یورش مغولان اشاره نشده‌بود.

ج) کسانی که از اواخر دهه‌ی سوم و اوایل دهه‌ی چهارم و به عقیده‌ی حائری از دهه‌ی ششم، پس از حادثه (حائری، ۱۳۸۶: ۱۱۵) به دلیل تعصبات مذهبی، در قالب مباحث عقیدتی قائل به نقش خواجه در سقوط خلافت و تشویق به کشتن خلیفه بوده‌اند. ابن تیمه و شاگردش ابن قیم و سبکی با مقداری فاصله در این دسته قرار می‌گیرند. پس از اینکه خواجه نصیرالدین طوسی، با فتح الموت، با هولاکو همراه شد و به دلیل دانش خود مورد توجه قرار گرفت، شرایط را برای اتهامات علیه او، فراهم شد. اینکه او پس از فتح بغداد، مورد توجه ویژه‌ی هولاکو قرار گرفت و پس از آن اوقاف و سپس رصدخانه به او سپرده شد، سبب گشت تا سه چهارم دهه پس از حمله‌ی مغولان به بغداد که شیعه به دلیل فضای ایجاد شده در خلأ خلافت عباسی، کمی رشد پیدا کرده‌بود، مورخان تندرو حنبلی و شبه





حنبل‌ی، مطالبی در خصوص نقش تحریک آمیز خواجه در فتح بغداد بنویسند. تندترین اتهامات به وسیله‌ی چند مورخ غالباً ضدشیعه مانند ابن تیمیه و ابن کثیر و عده‌ای دیگر از مخالفان سرسخت شیعه طرح گردید و این خود اولین نشانه‌ی آن بود که مسأله بیش از آن که منبعث از واقعیات تاریخی باشد، نشأت گرفته از تعصب مذهبی است (جعفریان، ۱۳۹۵).

شیخ تقی الدین بن عبدالرحیم، معروف به ابن تیمیه، در خصوص ویژگی‌های خواجه نصیرالدین طوسی و ارتباط او با هلاکو خان به خصوص، مسئله‌ی حمله به بغداد چنین می‌نویسد:

این مرد که نزد همگان - خواص و عوام - آوازه دارد، وزیر ملحدان باطنی یعنی اسماعیلیان الموت بود. هنگامی که هلاکوی تُرک (مغول) و مشرک آمد، طوسی وی را واداشت تا خلیفه و دانشمندان مذهبی را بکشد و هنرمندان و افزارمندان را که برای وی سود این جهانی را در بر داشتند، مورد پشتیبانی قرار دهد. طوسی دارایی‌های وقفی‌ای را که از آن مسلمانان بود، در دست گرفت و مبالغی گزاف از درآمد اوقاف را در اختیار دانشمندان مشرک و رهبران آنان که به جادوگری و مانند آن سرگرم بودند گذاشت. هنگامی که وی رصد خان‌ی مراغه را که بر پایه‌ی باورهای صابئین مشرک استوار بود بنیاد نهاد، کسانی که شایستگی بیشتری داشتند از آن رصدخانه بهره‌ی چندان نمی‌بردند، درحالی که کسانی دیگر مانند صابئین مشرک، منکران صفت خداوند (معطله) و دیگر مشرکان از آن بسیار بهره‌مند می‌شدند. طوسی و پیروان وی بدین گونه شناخته شده‌اند که درباره‌ی وظایف اسلامی خود و آنچه ممنوع اعلام شده، بی‌اعتنا بوده‌اند. آنان وظایف شرعی خود مانند نماز را به جای نمی‌آوردند، بدانچه از سوی خدا نهی شده، مانند نوشیدنی‌های مستی‌آور، زنا و دیگر تبهکاری‌ها اهمیتی نمی‌دادند. شنیده شده‌است که آنان حتی در ماه رمضان به نماز توجه نداشتند و مرتکب زنا می‌شدند (رشید رضا، ۱۳۸۶).

ابن تیمیه همچنین درخصوص نقش خواجه نصیرالدین طوسی در سقوط خلافت در مجموع الرسائل می‌نویسد: تاتاران بر کشورهای اسلامی یورش نبردند و خلیفه‌ی بغداد و دیگر فرمانروایان اسلامی را نکشتند جز با کمک و پشتیبانی ملحدان (اسماعیلی) و کارگردان این [رویدادها] همانا وزیر آنان نصیرالدین طوسی در الموت بود. او بود که دستور کشتن خلیفه و از میان بردن حکومت وی را صادر کرد (همان: ۹۷).

محمد بن ابی بکر، مشهور به ابن قیم الجوزیه، یکی از شاگردان ابن تیمیه در کتاب اغاثه اللهفان چنین می‌نویسد: هنگامی که فرصت به سراغ ملحد و حامی شرک و کفر ... نصیرالدین ... آمد، وی از پیرامون پیامبر [اسلام] و مؤمنان به کیش او انتقام گرفت. آری او مسلمانان را از دم شمشیر گذراند ... و خلیفه را بکشت (همان: ۲۳۶/۲).

## ۲- منابع دست دوم و دوره‌های بعد

منابع دست دوم و دور از حادثه‌ی سقوط بغداد را باید به دو دسته تقسیم کرد:

الف) نویسندگان پیش از میرخواند و نوه‌اش خواندمیر که تقریباً تمامی آن‌ها با استناد به منابع اولیه نقش نصیرالدین طوسی در حادثه را تأیید نمی‌کنند. البته به جز ابن تیمیه و شاگردانش که از مخالفان اعتقادی خواجه بودند.

ب) نویسندگان از زمان میرخواند و خواندمیر که مواضع مختلفی دارند.

- کسانی که نوشته‌هایشان سرشار از تعصبات مذهبی است و معتقد به نقش مؤثر نصیرالدین طوسی در حادثه هستند که عبارتند از: میرخواند (میرخواند، ۱۲۶۶: ۷۲)، خواندمیر (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۲)، مرعشی شوشتری (مرعشی



شوشتری، ۱۳۹۳: ۵۱۰/۴-۵۰۹) و خوانساری (خوانساری، ۱۳۹۲: ۳۱۵/۶). دو شخص اخیر نقش خواجه در این رویداد را ستایش می‌کنند.

- بعضی از مستشرقان و نویسندگان ایرانی که مواضعی همسو با ابن‌تیمیه داشته‌اند و بعضاً تعبیری ناروا به نصیرالدین طوسی و شیعه نسبت داده‌اند. ادوارد براون (براون، ۱۳۶۷: ۱۴۴/۲) و شیرین بیانی (همان: ۳۰۴/۱) که در این قسمت قرار می‌گیرند.

- عده‌ای از معاصران با دیدگاه تحلیل تاریخی، نقش نصیرالدین طوسی را در سقوط خلافت رد می‌کنند. بعضی از آن‌ها عبارتند از: عباس اقبال آشتیانی (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۸۹)، عبدالهادی حائری (همان: ۱۱۴-۱۱۱)، رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۶۱)، حسن امین (امین، ۱۳۸۲: ۱۷۹)، سعد الغامدی (الغامدی، ۱۴۲۴: ۱۷).

نویسندگان متأخری همچون میرخواند با توجه به زیاد بودن فاصله‌ی میرخواند (۹۰۳-۸۳۷ ه.ق.) و نوه‌اش خواندمیر (۹۴۲-۸۸۰ ه.ق.) از ماجرا و تأثیر و صاف بر آن دو، قادر بودیم محتاج بیان نظراتشان نباشیم، اما به خاطر شیعه بودن و مأخذ قرار گرفتن نگاشته‌هایشان، برای تعداد زیادی از آیندگان، دیدگاه‌هایشان به شکلی نقطه‌ی عطف به حساب می‌آید. میرخواند بدون در نظر گرفتن فاصله‌ی زمانی یک ساله، با ملازم کردن نصیرالدین طوسی (همان: ۷۰) تا وقت تصمیم هولاکو برای تصرف بغداد، موقعیتی که نصیرالدین طوسی بعداً به دست آورده بود را برای این زمان ترسیم می‌کند و در مورد مشورت با وی برای فتح بغداد می‌نویسد:

ایلخان در این مورد از خواجه نصیرالدین محمد طوسی که در ملازمت او به درجه رفیع و مرتبه‌ی بلند رسیده بود و در تقرب از ابنای زمان درگذشته مشورت نمود و از اوضاع فلکی و دلایل نجومی استکشاف فرمود. خواجه بعد از تسیر در طالع و تقویم کواکب و تحقیق نظرات عرضه داشت که از تشکیلات انجم چنان معلوم می‌شود که استخلاص بغداد بی‌مزید تحمل کلفت و مشقتی بر دست مواکب منصور میسر خواهد شد؛ زیرا که مدت امامت و خلافت عباسیان انقراض یافته و سرآمده و هولاکو خان خواجه نصیر را در این حکم مصدق داشته، با دلی ثابت و ضمیری منشرح فرمان داد تا لشکریان اسباب یورش بغداد را آماده سازند (همان: ۷۲).

وی با بهره‌گیری از ادبیات و صاف (همان: ۳۱۱/۱-۳۰) بر تورم آن اضافه می‌کند و سندی برای آن ارائه نمی‌کند و بیان می‌کند هولاکو او را در این حکم مصدق داشته و همه‌ی رفع تردیدهای هولاکو را به جملاتی پیوند زده که به خواجه منتسب کرده‌است. به فرض اینکه بتوان به علت تقرب دوره‌ی و صاف به حادثه، اضافاتش را قبول کرد، اضافات متأخران با نام خبر و با انقطاع دوران تاریخی، ناپذیرفتنی است و تورم در خبر به حساب می‌آید.

خواندمیر هم با پدربزرگش هم‌عقیده بوده و در کتاب تاریخ حبیب السیر، تسخیر بغداد به دست هولاکو را با رای از خواجه قلمداد می‌کند (همان: ۲۳۸/۲)، و ادعا می‌کند: «هلاکو بنابر استصواب خواجه تسخیر بغداد را پیشنهاد همت ساخته، عنان بدان صوب انعطاف داد» (همان). این اعلام نظر خواندمیر مستند آیندگان قرار گرفت. از آنجا که خواندمیر علی‌رغم بُعد زمانی تا زمان حادثه، برای ادعای خود سندی ذکر نکرد، نمی‌توان از نظر علمی به آن اعتماد کرد.

در مجالس المؤمنین از نورالله شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶ ه.ق.)، کلام خواندمیر در نقش‌داشتن نصیرالدین طوسی در



حادثه‌ی بغداد با لحاظ تعصب زیاد خلیفه و مقابله‌ی نصیرالدین طوسی با آن، مورد تاکید قرار گرفته‌است (مرعشی شوشتری، ۱۳۹۳: ۵۱۰/۴-۵۰۹). خوانساری از دانشمندان قرن سیزدهم نیز می‌گوید هولاکو در همه‌ی امور کلی با اجازه نصیرالدین طوسی کار انجام می‌داد (همان: ۳۱۵/۶). البته این جمله اغراق‌آمیز است، چون که آشکار است اگر رای خواجه نصیر تا این حد برای هولاکو مهم بود، خواجه نصیرالدین مانع تخریب قبر ائمه، نظیر حرم موسی بن جعفر توسط هولاکو می‌گردید و نیز مانع از کشتار بزرگان شیعه می‌شد. خوانساری که با حادثه چند قرن فاصله دارد، بدون عرضه‌ی مدرک ادعا می‌کند که طوسی هولاکو را برای فتح بغداد ترغیب کرد و او نیز به فتح بغداد تصمیم گرفت و خلیفه را مستأصل کرد (همان: ۳۱۶-۳۱۵).

سید علی حسینی میلانی در اثری به نام «الشیخ نصیرالدین الطوسی و سقوط بغداد»، آنچه ابن تیمیه درباره نقش خواجه نصیرالدین طوسی در حمله و پیروزی مغول و انقراض دولت عباسیان و سقوط بغداد در سال ۶۵۶ ق. ادعا کرده را به صورت علمی-تحلیلی بررسی کرده‌است. وی در این کتاب مباحثی نظیر ۱- تهمت ابن تیمیه بر خواجه نصیرالدین طوسی -۲- نص کلام ابن تیمیه -۳- مراجعه در قضیه سقوط مرکز خلافت عباسی به شاهدان واقعه (از جمله مراجعه به ابن الفوطی، ابن الطقطقی، أبو الفداء و ...) -۴- مدح خواجه نصیرالدین طوسی پرداخته‌است. حسینی میلانی در این کتاب، سخن ابن تیمیه را متذکر شده که با لحنی تند، خواجه نصیرالدین طوسی را به بی‌دینی و شرک متهم کرده، او را باعث و بانی شکست دولت عباسیان و پیروزی مغول شمرده‌است. آنگاه این چنین پاسخ داده‌است: در مانند این قضیه که واقعه‌ای است که در اواسط قرن هفتم هجری رخ داده، باید به شاهدان واقعه رجوع کنیم و همچنین به مورخانی که نزدیک آن دوره بوده‌اند. البته نمی‌گوییم که باید به مورخان شیعه مراجعه کرد تا اشکال شود که می‌خواهد دانشمندان شیعه را از هر عیب و اشکالی تبرئه کند بلکه می‌گوییم باید به مورخان سنی رجوع کرد (حسینی میلانی، ۱۴۲۱: ۱۵). وی تأکید کرده‌است که احتمالاً بهترین کتاب که ما قادریم در این زمینه به آن رجوع کنیم، کتاب «الحوادث الجامعه و التجارب فی المائۀ السابعة» نگاشته‌ی علامه ابن الفوطی حنبلی بغدادی (متوفای سال ۷۲۳ ق.) است. او که شاهد این واقعه بوده، در آن زمان چهارده سال داشته و اسیر می‌شود و از دید اهل سنت، دانشمند و مورخ مورد اعتماد است و او را با احترام یاد می‌کنند؛ در کتابش، سقوط بغداد به دست هولاکو را شرح داده اما در آن هیچ یادی از خواجه نصیرالدین طوسی نکرده؛ در حالی که واقعه‌ی سقوط بغداد در سال ۶۵۶ ق. رخ داده و گفته می‌شود که ابن الفوطی کتابش را یک سال بعد یعنی در سال ۶۵۷ ق. نوشته‌است (همان: ۱۷).

البته نقدی که بر حسینی میلانی می‌توان وارد کرد این است که بسیار بعید به نظر می‌رسد که تألیف الحوادث الجامعه، در سال ۶۵۷ و در زمانی که ابن فوطی پانزده سال بیشتر نداشته و در آذربایجان اسیر بوده، اتفاق افتاده‌باشد. اگر در تاریخ ولادت ابن فوطی هم تردید کنیم، با توجه به اینکه وفات وی در سال ۷۲۳ هجری گزارش شده‌است، بعید به نظر می‌رسد که وی توانسته باشد در سال ۶۵۷ هجری قمری کتابش را بنگارد. همچنین ارتباط ابن فوطی با خواجه نصیرالدین طوسی، خدمت وی در رصدخانه‌ی مراغه در نزد خواجه و شفاعت خواجه برای آزادی او از دست کفار، باعث می‌شود که حدس‌هایی درمورد ملاحظه‌کاری وی نسبت به خواجه در قضیه‌ی سقوط خلافت عباسی زده‌شود.

حسینی میلانی با رجوع به آثار ناظران واقعه‌ی سقوط بغداد و یا کسانی که معاصر آن بوده‌اند (مانند: ذهبی، ابن



خلدون، سیوطی و یاران ابن تیمیه)، اثبات کرده‌است که ادعای ابن تیمیه درباره‌ی تأثیر منفی خواجه نصیرالدین طوسی در براندازی دولت عباسی، درست نیست و از نظر علمی و یا مستند تاریخی فاقد اعتبار است (همان: ۳۰-۱۵).

بر طبق گزارش حسینی میلانی، عمادالدین اسماعیل ابی‌الفداء که در ۶۷۲ ق. متولد شده، در ۷۳۲ ق. درگذشته و ولادتش نزدیک به واقعه‌ی سقوط بغداد (سال ۶۵۶ق) بوده؛ نزاع شیعیان و سنیان و غارت و قتل‌عام محله‌ی شیعه‌نشین کرخ را متذکر شده و یورش مغول و تأثیر ابن العلقمی را در این زمینه بیان کرده ولی هیچ اسمی از خواجه نصیرالدین طوسی نبرده‌است (همان: ۱۹).

همچنین حسینی میلانی به عنوان مثال از ذهبی نام برده‌است. ابن تیمیه استاد ذهبی است و هر چند ذهبی با بعضی از نظرات ابن تیمیه سازگار نبوده، ولی همو منهاج ابن تیمیه را به نام منهاج الاعتدال خلاصه کرده‌است؛ ذهبی در وقایع سال ۶۵۶ قمری نوشته‌است که ابن العلقمی با تاتار (مغول) نامه‌نگاری داشت و آنان را تحریک کرده‌بود که به طرف مرکز خلافت روی کنند، به‌خاطر غارت و ذلتی که بر برادران شیعه‌اش وارد شده بود. ذهبی این واقعه را همانند ابوالفداء نقل کرده‌است اما در آن، هیچ اشاره‌ای از خواجه نصیرالدین طوسی نشده‌است (همان: ۲۲).

عباس اقبال آشتیانی به عوامل داخلی و خارجی سقوط عباسیان اشاره کرده، اما خواجه را از اتهامات تبرئه کرده‌است (همان: ۱۸۹-۱۷۹). به عقیده‌ی آشتیانی، زمانی تحلیل گفته‌ی حسام‌الدین منجم از نصیرالدین طوسی درخواست شد که هولاکو به حرکت به‌طرف مرکز خلافت عزم کرده‌بود و در هر صورت خواجه نصیرالدین طوسی هم دیدگاه علمی خود را گفته، در نتیجه هولاکو به گفتار حسام‌الدین منجم گوش نداد و بغداد را مورد هجوم قرار داد (همان: ۱۸۹).

براون انگلیسی از افرادی است که به‌طور صریح و بدون ارائه‌ی دلیل و اینکه خود را محتاج دلیلی بدانند، خواجه نصیرالدین طوسی را منافق خوانده‌است (همان: ۱۴۴/۲).

شبهه این بیانات در گفته‌ی شیرین بیانی که تحلیلش روح ملی‌گرایی ایرانی، مذهبی و ضداعراب دارد هم مشاهده می‌شود (همان: ۳۰۴). بیانی می‌گوید: «شاید بتوان به جرئت ادعا کرد که در براندازی دستگاه خلافت عباسی خواجه نصیرالدین طوسی نقش سیاسی را برعهده داشته‌است، و تقریباً همه‌ی منابع به صراحت بر این مسئله متفقند» (همان: ۳۰۵)؛ و نتیجه می‌گیرد: «و سرانجام نیز در این زمان دست تشیع از آستین مغول به درآمده و کار را یکسره کرد» (همان).

باید از وی پرسید منظورش از اتفاق منابع کدام است که هیچ محققى نمی‌تواند آن را در منابع نخستین ببیند؟ نشانه‌های این ادعا را می‌توان به اشاره‌ی وصاف منسوب کرد که قریب به حادثه‌ی اما در متن آن نبوده، به همین خاطر، حائری حتی کتاب‌های متقدم بر وی را در منابع دست‌یکم قرار نداده‌است (همان: ۱۱۱). از طرفی وصاف شیرازی هم به نصیرالدین طوسی به‌طور صریح نسبتی نداده‌است. در زمان وی، ابن تیمیه بدون توجه و اتکا به موازین علمی، دینی و اخلاقی و با کینه‌توزی علیه مذهب شیعه، با بیان اینکه خواجه زناکار و بی‌نماز و قاتل دانشمندان بوده، به او توهین کرده‌است (ابن تیمیه، بی تا: ۴۵۲/۳-۴۴۵) و شاگردانش نظیر ابن قیم، عبدالوهاب سبکی و ابن عماد بر حجم



این توهین‌های بی‌دلیل و ضدعلمی اضافه کرده‌اند. کسی در منابع دست‌اول دیدگاه بیانی را تأیید نمی‌کند؛ در منابع دست‌دوم هم به جز صحبت کردن از جلسه‌ی محاکمه‌مانندی که هولاکو تشکیل داد و رشیدالدین همراه با ترس نصیرالدین طوسی، آن را بیان کرده‌است (همان: ۷۰۷/۲-۷۰۶) و اشاراتی که از مطالب مصاف شیرازی استنباط می‌گردد، چه کسی برضد نصیرالدین طوسی صحبت کرده‌است؟ و اگر منظور، تکیه بر استناد گفته‌های خواندمیر و شوشتری و خوانساری باشد، مأخذ آن را باید نوشته‌های میرخواند دانست که منبع دست‌سوم یا چهارم محسوب می‌گردد و علاوه بر انقطاع تاریخی با منابع دست‌اول و منابع دست‌دوم قریب به دست‌اول، هر یک با گرایش‌های خود، بر توری می‌کنند که در سخن و صاف در مقایسه با ثبت رشیدالدین دیده می‌شود، هم اضافه کردند. در بین نویسندگان معاصر هم ادعای مذکور رد شده‌است؛ مثلاً حائری با بررسی منابع اولیه بیان می‌کند:

تا آنجا که می‌دانیم، قدیمی‌ترین منابع آگاهی تاریخ‌نگاران در این مقوله، کتاب‌های یادشده هستند و همان‌گونه که خوانندگان ملاحظه کرده‌اند نمی‌توان دلیل و نشانه‌ای از لابه‌لای آن نوشته‌ها درباره‌ی نقش مؤثر طوسی در یورش هولاکو به بغداد یافت. تا آنجا که ما آگاهی داریم، اولین تاریخی که مسئله‌ی یورش هولاکو را به شیوه‌ای به طوسی پیوند می‌دهد جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله است که در سال ۷۱۰ نوشته شده‌است. هولاکو قبل از رفتن به سوی بغداد دستوری از برادر خود، منگوقاآن گرفت که بر بغداد حمله کند، ولی درباره‌ی موقع و پایه‌ی طوسی برعکس آنچه بسیاری از نویسندگان آورده‌اند وی نزد هولاکو، به‌ویژه پیش از گشودن بغداد، از نفوذ بسیار فراوانی برخوردار نبوده‌است (همان: ۱۱۴-۱۱۱).

حسن امین هم به طور صریح اتهام به نصیرالدین طوسی را از جانب ابن تیمیه اعلام کرده، می‌نویسد: به پندار ابن تیمیه، خواجه نصیرالدین طوسی یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های اسماعیلیان ملحد و از مشاوران و وزیران آن‌ها است و کسی بود که فرمان قتل خلیفه‌ی عباسی را صادر کرد. ابن تیمیه برخلاف نص صریح تاریخ چنین پندارهایی دارد. چرا؟ به دلیل اینکه او می‌خواهد به هر وسیله‌ای به کسانی که منفور او هستند، دشنام دهد؛ بلکه ریختن خون، آبرو و عزتش، چه به وسیله‌ی شمشیر و چه به وسیله‌ی قلم، مباح است (امین، ۱۳۸۲: ۱۷۹). درخصوص موضوع موردبررسی به صورت پراکنده، کتاب‌های زیادی نگاشته شده که هرکدام می‌تواند منابع خوبی برای تحقیق در یک بُعد از این موضوع باشد. این مطالب و منابع به‌صورت تک بعدی بوده، تا حدودی شامل بحث‌های سلیقه‌ای و جانبدارانه است؛ ولی پژوهش حاضر بدون هیچ‌گونه غرض‌ورزی و طرفداری از نظرات موافقان یا مخالفان می‌تواند به‌عنوان منبع مفیدی در این خصوص باشد.

در برابر مصادر اصیل درمورد فتح بغداد، پس از بررسی ملاحظه شد که با توجه به اینکه آن‌ها نسبت به شیعیان موضع داشته‌اند با این حال هیچ‌کدام اشاره‌ای به نقش خواجه نکرده‌اند، این خود بهترین دلیل بر عدم صحت گفته‌ی امثال ابن تیمیه و متابعین او است (جعفریان، ۱۳۶۹: ۳۶۱).

او موضوع محل‌اتفاقی را که بیانی مدعی آن است، اشاره به نقل خواندمیر و قاضی نورالله شوشتری و استناد به گفته‌ی ابن تیمیه و نقل ابن قیم الجوزیه و سبکی می‌داند (همان: ۳۵۳).

آنچه معلوم است، این است که شیرین‌بیانی، مضاف بر تند کردن قلم درمورد نصیرالدین طوسی، نسبت به اهل تشیع هم کم‌لطفی کرده‌است.



فصل چهارم کتاب "سقوط الدولة العباسیه و دور الشیعه بین الحقیقه و الاوهام" از سعد الغامدی استاد تاریخ دانشگاه ملک سعود در عربستان، از حمله‌ی مغولان به بغداد به فرماندهی هولاکوخان بر اساس منابع موجود، توضیحاتی ارائه کرده‌است. سعد الغامدی همچنین به بررسی قوای نظامی مغولان، سختی‌هایی که بر سر راه داشتند از جمله تصرف قلعه‌های اسماعیلیان، و نامه‌نگاری‌های بین هولاکو و مستعصم عباسی و چگونگی ورود مغولان به مرکز خلافت عباسی می‌پردازد.

اما فصل پنجم کتاب درباره‌ی همکاری و همیاری شخصیت‌های مهم اسلامی و غیراسلامی آن روزگار با مغولان است. در کتاب وی، نخست به نقش مسیحیان، اعم از مسیحی‌های خارج از دنیای اسلام و داخل اشاره‌ای شده، بعد از آن به مبحثی پرداخته که تورم آن در منابع تاریخی سنی زیاد بوده که آن، دخالت شیعیان در سقوط بغداد و همدستی با مغولان است. الغامدی به بررسی علل سقوط بغداد توسط مغول پرداخته، دیدگاه خودش را بر این اساس گذاشته‌است که آنچه عامل اصلی سقوط خلافت عباسی است، ضعف و انحطاطی است که این دولت گرفتار آن شده‌بود و همان انحطاط بود که براندازی آن را قطعی کرد (الغامدی، ۱۴۲۴: ۱۷). شرح مفصلی درباره‌ی مغولان و جنگ‌های آنان در بلاد اسلامی، از آسیای میانه تا سرزمین‌های اسلامی از ماوراءالنهر و ایران تا عراق و سپس ساقط کردن بغداد ارائه کرده، در پایان در صفحه‌ی ۳۳۰ کتاب از نقش شیعیان در این ماجرا سخن به میان می‌آورد. الغامدی می‌گوید که منابع اهل سنت، شیعیان را به همکاری با مغولان متهم کرده‌اند و در این باره به یونینی در ذیل مرآة الزمان و ابن کثیر ارجاع می‌دهد؛ سپس می‌افزاید: منابع جدید هم بر اساس همان اتهامات، این مطلب را تکرار کرده‌اند. بعد این پرسش را مطرح می‌کند: آیا هولاکو نیازی به یاری مسلمانان شیعه مذهب بر ضد مسلمانان سنی داشت تا این که ما چنین اتهامی را بپذیریم؟ حقیقت آن است که نیروهای مغول، به طور مداوم، و در طول ۳۸ سال به قلمرو خلافت عباسی حمله می‌کردند، از دورترین نقاط تا عمیق‌ترین آن؛ به گونه‌ای که به خانقین و بعقوبه و سامرا هم رسیدند. بنابراین، هولاکو محتاج کمک هیچ‌کس، چه شیعه چه سنی، نداشت و منتظر توصیه و تحریک کسی یا پیشگویی مسلمانان شیعه نبود تا بر خلافت عباسی هجوم برد. اگر هولاکو به این قبیل پیشگویی‌ها باور داشت، ایمان مذهبی فردی را که این چنین پیشگویی‌ها را داشت، می‌پذیرفت. این در حالی است که مغولان معتقد بودند که خداوند، چنگیز و خاندان او را برای فرمانروایی برگزیده‌است. به هر حال، به نظر ما بسیار بعید است، که بگوییم این فرقه از مسلمانان نقشی در سقوط خلافت عباسی داشته‌اند. شهادی هم وجود ندارد که در دفاع از شهر همکاری نداشته‌اند، درحالی که در همین ایام، مورد حمله‌ی فرمانده نظامی عباسیان، ایبک دوات‌دار بوده، او به مناطق مسکونی آنان حمله می‌کرده‌است. به علاوه که مغولان پس از ورود به شهر، به همه‌ی محلات به طور یکسان حمله کردند و بدون تفاوت مذهبی، مردم شهر را کشتند (همان: ۳۳۲-۳۳۳).

### نتیجه‌گیری

در انتها باید گفت: در جریان سقوط خلافت عباسی، بسیار بعید به نظر می‌رسد که توصیه‌های خواجه نصیر که مدت‌آشنایی وی با هولاکوخان تا فتح بغداد کم بوده، در فرماندهی مستبیدی چون هولاکو که به تازگی با دانشمند شیعی مذهب آشنا شده، هنوز اعتماد کافی به او ندارد، نقش اساسی داشته بوده‌باشد. هولاکو، فتح بغداد را از اهداف و



مأموریت‌های خود می‌دانست و اگر مرگ خان مغول و شکست نابهنگامش در جنگ عین الجالوت اتفاق نمی‌افتاد، هیچ رایی نمی‌توانست او را نسبت به انجام کاری امر و نهی کند. برخی پژوهشگران نیز چنین استدلال می‌کنند که اگر خواجه نصیرالدین، واقعاً نقش مؤثری در عزم هلاکو برای سرنگونی خلافت عباسی داشته تا مغولان سبب خیر و کمک به اهل تشیع شوند، آیا بهتر نبود نصیرالدین طوسی، هولاکو را تشویق می‌کرد تا مانند حملات قبلی مغولان به ایران و سایر سرزمین‌ها، همه‌ی سرزمین‌های سنی‌نشین را به سرزمین سوخته دگرگون کند؟ یا بهتر نبود از ویرانی آرامگاه قبور امامان شیعه در کاظمین و کشتن بعضی از بزرگان شیعه جلوگیری کند؟ مشخص است که برخی افراد مغرضانه و با رعایت نکردن اخلاق، چنین اتهامی را به خواجه وارد کرده‌اند. در واقع می‌توان گفت: خواجه نصیرالدین طوسی از سرنگونی خلافت عباسی ناخشنود نبوده‌است و نظر وی در باب عدم عقوبت فردی که در مقابل خلیفه قد علم کند و ردّ عقیده‌ی غیرعلمی مبنی بر اینکه هرکس با خلیفه مقابله کند، دچار عقوبت می‌شود، نمی‌تواند نقش مهمی در هجوم مغولان به بغداد داشته‌باشد و خواجه صرفاً با دید علمی و به‌دور از خرافات، نظر خویش را بیان کرده‌است.

### منابع و مأخذ

- ابن الکاظمی، علی بن محمد، (۱۳۹۰)، مختصر التاریخ، تحقیق و تعلیق مصطفی جواد، بغداد: الحکومه.
- ابن الوردی، زین‌الدین عمر، (۱۳۸۹)، تاریخ ابن الوردی، نجف: المطبعة الحیدریه.
- ابن ایوب الشافعی (ابی الفداء)، اسماعیل بن علی، (بی‌تا)، المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابی الفداء)، بی‌جا: المطبعة الحسینیة المصریة، الطبعة الاولى.
- ابن تغری بردی الاتابکی، یوسف، (بی‌تا)، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، بی‌جا: المؤسسة المصریة للتألیف والترجمة و الطباعة و النشر (طبعة مصورة من طبعة دارالکتب).
- ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحلیم، (بی‌تا)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، بی‌جا: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، مجموعة الرسائل و المسائل، به کوشش محمد رشید رضا، مکه: التراث العربی.
- ابن جوزجانی (منهاج السراج)، عثمان بن محمد، (۱۳۶۳)، طبقات ناصری: تاریخ ایران و اسلام، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، چاپ اول.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، (۱۴۰۸)، دیوان المتبدا والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر (معروف به تاریخ ابن خلدون)، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- ابن طباطبا (ابن طقطقی)، محمد بن علی، (۱۳۶۰)، تاریخ فخری، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- ابن قیم الجوزیه، ابی عبدالله محمد ابن ابی بکر، (۱۳۵۷)، اغاثة اللفهان من مصاید الشیطان، تحقیق محمد حامد الفقی، مصر: مطبعة مصطفی البابی.
- ابن کثیر، البدایة و النهایة، (۱۳۵۱ هـ)، قاهره: مطبعة العادة، مجلد ۱۳-۱۴.
- اقبال آشتیانی، عباس، (۱۳۸۴)، تاریخ مغول، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.



- الذهبي، محمد بن احمد، (۱۴۱۳)، تاريخ الاسلام و وفیات المشاهير والاعلام، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دارالكتاب العربي، الطبعة الثالثة.
- السيوطي، جلال الدين، (۱۴۱۱)، تاريخ الخلفاء، قم: انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الاولى.
- الغامدي، سعد بن حذيفه، (۱۴۲۴)، سقوط الدولة العباسية و دور الشيعة بين الحقيقة و الاوهام، رياض: جامعة ملك سعود.
- الغساني، ملك الاشرف اسماعيل بن عباس، (۱۹۷۵ م.)، العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تصحيح علي الخاقاني، بيروت: دار التراث الاسلامي.
- الكتبي، محمد ابن شاکر، (۱۹۵۱ م.)، فوات الوفيات، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة، الطبعة الاولى.
- امين، حسن، (۱۳۸۲)، اسماعيليون و مغول و خواجه نصيرالدين طوسي، ترجمه‌ی مهدی زندیه، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامي، چاپ اول.
- براون، ادوارد، (۱۳۶۷)، تاريخ ادبيات ايران از فردوسی تا سعدي، ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبابي و غلام حسين صدری افشار، تهران: مرواريد، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، تاريخ ادبيات ايران، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد و ابن سینا و مرواريد.
- بياني، شیرين، (۱۳۷۰)، دين و دولت در ايران عهد مغول، تهران: مرکز نشر دانشگاهي، چاپ دوم.
- بياني، شیرين، (۱۳۷۹)، مغولان و حکومت ايلخاني در ايران، تهران: سمت.
- جعفریان، رسول، (۱۳۶۹)، تاريخ تشيع در ايران از آغاز تا قرن هفتم هجري، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبليغات اسلامي، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، نقش خواجه طوسي در سقوط بغداد، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامي.
- جويني، محمد بن محمد، (۱۳۸۵)، تاريخ جهان‌گشای جويني، تصحيح محمد قزويني، تهران: دنياي کتاب، چاپ چهارم.
- حائري، عبدالهادي، (۱۳۶۸)، ايران و جهان اسلام با پژوهش‌هایی تاريخي پيرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها، مشهد: آستان قدس رضوي.
- حسيني ميلاني، سيدعلي، (۱۴۲۱ ه.)، الشيخ نصيرالدين طوسي و سقوط بغداد، قم: مركز الابحاث العقائدية.
- خواندمير، غياث‌الدين بن همادالدين، (۱۳۸۰)، تاريخ حبيب السير، تهران: خيام، چاپ چهارم.
- خوانساري اصفهاني، ميرزا محمدباقر موسوي، (۱۳۹۲)، روضات الجنات في احوال العلماء و السادات، قم: اسماعيليان.
- رشيدالدين فضل‌الله، (۱۳۶۲)، جامع التواريخ، به كوشش بهمن كريمي، تهران: انتشارات اقبال، چاپ دوم.
- شيباني (ابن الفوطي)، عبدالرزاق بن احمد (۱۳۸۱). الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المأه السابعة





- (رویدادهای قرن هفتم هجری)، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی (وصاف الحضرة)، شرف‌الدین عبدالله بن فضل‌الله، (۱۳۳۸)، تجزیة الامصار و تجزیة الاعصار (وصاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)، تهران: چاپ افست رشیدیة.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، تاریخ و صاف، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، وصاف الحضرة، به کوشش علیرضا حاجیان نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صاحبی نخجوانی، هندوشاه بن سنجر، (۱۳۵۷)، تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه‌ی طهور.
- مرتضی پور، اکبر، (۱۳۸۰)، شرح حال ریاضی‌دانان ایران و جهان، تهران: عطار.
- مرعشی شوشتری، نورالدین شریف حسینی، (۱۳۹۳)، مجالس المؤمنین، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ابراهیم عرب‌پور و دیگران، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی بکر، (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- میرخواند، میرمحمد، (۱۲۶۶)، روضه الصفا، بمبئی: چاپ سنگی.



## بررسی نقش و عملکرد تیمارستان‌ها در درمان بیماران در دوره‌ی عباسیان (۲۳۲ ه.ق. به بعد)

زینب کریمی<sup>۱</sup>

فضل‌الله فولادی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۵

### چکیده

ساخت بیمارستان و اختصاص بخشی از آن به‌عنوان تیمارستان برای مراقبت و نگهداری از بیماران روحی و روانی از اقدامات مهم حوزه‌ی طب و طبابت در دوره‌ی عباسیان بوده‌است. علاوه بر مراکز تخصصی تحت عنوان دارالمجانین که به نگهداری و درمان بیماران اعصاب و روان می‌پرداختند، در بیمارستان‌هایی نظیر بیمارستان سیده، بدر مقتدری، صاعدی، عضدی و ... بخش‌هایی به‌عنوان تیمارستان وجود داشت که در آن‌ها از بیماران روحی و روانی مراقبت می‌شد. پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است: وضعیت تیمارستان‌ها و شیوه‌ی درمانی آن‌ها در دوره‌ی عباسیان به چه صورت بوده‌است؟ فرضیه‌ی تحقیق بر این است که در دوره‌ی عباسیان با توجه به پیشرفت علم طب و توسعه‌ی مراکز طبی، علاوه بر اینکه در بیمارستان‌ها همواره بخشی به‌عنوان تیمارستان فعالیت داشته‌است، مراکز درمانی‌ای برای درمان بیماران روحی و روانی وجود داشته‌است که در آن، از شیوه‌های مختلف درمانی چون موسیقی‌درمانی، ایجاد فضای شاد و به‌کارگیری رنگ‌ها و گل و گل‌بوته‌ها و ... استفاده می‌کردند که نشان‌دهنده‌ی پیشرفت علم طب در این دوره و توجه به بیماران روحی و روانی بوده‌است. در زمینه‌ی یافته‌های این تحقیق باید گفت: تیمارستان‌ها در دوره‌ی عباسیان هم به‌صورت یک مرکز درمانی مستقل و هم به‌عنوان بخش مهمی از بیمارستان‌های دوره‌ی عباسیان، احداث شده‌بودند. در دوره‌ی عباسیان، از بیماران روحی و روانی به روش‌های مختلفی نظیر تلاوت قرآن، بخش موسیقی، درج تصاویر شادی‌بخش، ایجاد محیطی آرام و در بردارنده‌ی گل و آب‌نما و از سویی نیز به زنجیر کشیدن برخی از بیماران روحی و روانی، مراقبت و نگهداری می‌شد. در دوره‌ی عباسیان بیشترین گستره‌ی ساخت بیمارستان و تیمارستان وجود داشته‌است. بسیاری از تیمارستان‌ها توسط خلفای عباسی نظیر منصور، مقتدر عباسی، معتضد، متوکل و ... و امیرانی نظیر عضدالدوله‌ی دیلمی ساخته شده‌بودند. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی انجام شده‌است.

**کلید واژه‌ها:** تیمارستان، بیماران روحی و روانی، عباسیان، روان‌درمانی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه شیراز و مدرس دانشگاه فرهنگیان لرستان (پردیس آیت‌الله کمالوند).

Zeinabkarimi3197@gmail.com

۲. استادیار گروه آموزش تاریخ دانشگاه فرهنگیان لرستان. foolady\_1387@yahoo.com



## مقدمه

ابوالقاسم حسن واعظ نیشابوری که از محدثان و مفسران بزرگ در اواخر قرن سوم ق. بوده‌است، از قول انس بن مالک می‌گوید: رسول (ص) گرامی در میان اصحاب بود که مردی بر ایشان گذشت، یکی از ایشان گفت: این مرد دیوانه است. رسول (ص) گفت: این شخص بیمار است نه دیوانه، دیوانه کسی است که در نافرمانی خداوند مقصر باشد (داویدیان، ۱۳۷۴: ۷). پس در تمدن اسلامی بر بیمار بودن بیماران روحی و روانی واقف بوده‌اند از این حیث روش درمان بیماران روحی با توجه به نوع و شدت تفاوت داشت. تجویز دارو، توصیه به ورزش، تغذیه‌ی مناسب، دوری از تنهایی و غم و اندوه، از جمله روش‌های درمانگری به شمار می‌رفت. در مواردی، بیماری در مرحله‌ای بود که به تشخیص پزشک باید بیمار در مراکز درمانی مورد مراقبت و نگهداری قرار می‌گرفت. تأسیس دارالمجانین یکی از جلوه‌های بارز و برجسته‌ی تمدن اسلامی است که پیشینه‌ای به درازی ساخت بیمارستان دارد (فرخنده زاده، ۱۳۹۶: ۹۱). دوره‌ی عباسیان از این جهت که اوج شکوفایی تمدن اسلامی، ترقی دانش پزشکی و تأسیس بیمارستان‌ها و به بالطبع تیمارستان‌ها در تمدن اسلامی بوده‌است که مورد توجه این پژوهش قرار گرفته‌است. بزرگان طب قدیم چون ابن سینا و زکریای رازی در دوران عباسیان زیسته‌اند و به مسائل روحی و روانی نیز توجه داشته‌اند. به طوری که رازی حاصل یافته‌ها و مشاهدات بالینی خود را با اطلاعات پزشکی درهم آمیخته و به روش‌های جدید در زمینه‌ی درمان بیماری‌ها و بیماران روحی و روانی دست یافته‌بود. از این رو لزوم بررسی سیر تیمارستان‌ها و وضعیت بیماران روحی و روانی در این پژوهش شکل گرفت. در دوره‌ی عباسیان و در نواحی مختلف قلمرو آنان در کنار اهتمام به ساختن بیمارستان‌ها، اختصاص یک بخش از بیمارستان‌ها به بیماران روحی و روانی نیز وجود داشته‌است. برخی از خلفای عباسی و امیرانی علم‌دوست نظیر عضدالدوله‌ی دیلمی، از اقدامات مهمشان ساختن بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها در نقاط مختلف، به‌ویژه پایتخت عباسیان یعنی بغداد بود. هدف این پژوهش رسیدن به شناخت و آگاهی درباره‌ی وضعیت رسیدگی به بیماران روحی و روانی در دوره‌ی عباسیان است و در این راستا، لازم است به بررسی نقش و عملکرد تیمارستان‌ها در این دوره، پرداخته شود.

در این مقاله، سعی بر آن است که ضمن بررسی وجود تیمارستان‌ها در دوره‌ی خلافت عباسیان، به شرح و بیان چگونگی درمان بیماران روحی و روانی بر اساس متون تاریخی و حتی برخی از متون ادبی دوره‌ی عباسیان، بررسی وضعیت حقوق بیماران روحی و روانی در تیمارستان‌ها و عملکرد روان‌پزشکی طبیبان بزرگ دنیای طب قدیم، نظیر ابوعلی سینا و محمد بن زکریای رازی پرداخته شود. لذا این پژوهش درصدد پاسخ به سؤالاتی از قبیل اینک: وجود و حضور تیمارستان‌ها در دوره‌ی عباسیان به چه صورت بوده‌است؟ درمان بیماران روحی و روانی در دوره‌ی عباسیان چگونه بوده‌است؟ روان‌پزشکان دوره‌ی عباسی چه کسانی بوده و چگونه به درمان بیماران روانی می‌پرداختند؟

مفروضات اصلی بحث بر این است که با توجه به پیشرفت دانش طب در دوره‌ی عباسیان، ساخت بیمارستان‌ها مراقبت از بیماران توسعه یافت و در کنار بیمارستان‌ها، همواره بخشی به‌عنوان تیمارستان برای درمان و مراقبت از



بیماران روحی و روانی وجود داشته است که به ارائه‌ی خدمات به بیماران روحی و روانی می‌پرداختند و حتی با استفاده از روش‌هایی که امروزه نیز می‌توان آنان را مشاهده کرد به درمان بیماران و مراقبت از آنان می‌پرداختند. اهمیت و ضرورت این پژوهش در شناخت هر چه بیشتر و تخصصی عملکرد بخش مراقب‌های بیماران روحی بیمارستان‌های دوره عباسی و دارالمجانین در این دوره است.

در حوزه‌ی مربوط به مسائل طبی دوره‌ی عباسیان پژوهش‌های زیادی انجام شده است که در این میان بیشتر به حوزه‌ی مطالعه طب سنتی این دوره پرداخته‌اند و اگر به مراکز درمانی پرداخته‌اند عمدتاً به بیمارستان‌ها در قالب مقالات طب سنتی نظر داشته‌اند و به عرصه‌ی بررسی تیمارستان‌ها و وضعیت بیماران روحی و روانی، پژوهش تخصصی‌ای صورت نگرفته است. در این راستا می‌توان به مقالاتی تحت عنوان: «داویدیان، (۱۳۷۴)، تحلیلی از روان‌پزشکی ایران در آغاز تمدن اسلامی»، «موسوی زادگان، (۱۳۹۶)، تشخیص و درمان بیماری‌های اعصاب و روان از نظر ابوبکر محمد بن زکریای رازی» و مقاله‌ی «فرخنده زاده، (۱۳۹۶)، نگاهی گذرا بر تاریخچه تأسیس دارالمجانین در تمدن اسلامی تا آغاز قرن دهم هجری» اشاره کرد. مقالات یادشده هرکدام به موضوعات تخصصی حوزه‌ی تاریخ پزشکی پرداخته‌اند و اشاره‌ای کوتاه و غیرتخصصی به تیمارستان‌ها داشته‌اند. لذا، تاکنون پژوهشی پیرامون بررسی تیمارستان‌ها و بیماران روحی و روانی در دوره‌ی عباسیان به صورت مستقل و تخصصی انجام نگرفته است.

در این مقاله، تکیه‌ی اصلی بحث، بر ارائه، توصیف و سپس، تحلیل داده‌های تاریخی (نقلی) مربوط به امور طبی دوران خلافت عباسیان است؛ پس هدف نه توصیف صرف است و نه تاریخ‌نویسی، بلکه سعی کرده‌ایم با روشی منظم و منطقی، اطلاعات توصیفی موجود در کتاب‌ها، منابع تاریخی، ادبی و طبی دوران عباسیان را در قالبی مشخص، با عنوان مقاله‌ی یادشده، بریزیم و بر این اساس، تصویری منسجم از فعالیت تیمارستان‌ها و وضعیت رسیدگی به بیماران روحی و روانی در دوران خلافت عباسیان ارائه دهیم.

با توجه به نوع پژوهش و منابع مورد استفاده، روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است و در مواردی از پایگاه‌های اطلاعاتی و نرم‌افزارهای مربوط استفاده شده است.

نوشتار پیش رو، مطالعه‌ی توصیفی-تحلیلی‌ای است که با تکیه بر متون پزشکی و بازخوانی منابع متقدم تاریخی درصدد است اطلاعات و مباحث مربوط به فعالیت تیمارستان‌ها و رسیدگی به بیماران روحی و روانی در قلمرو اسلامی و در دوران خلافت عباسیان، استخراج و در قالب‌های منظم دسته‌بندی کرده، سپس تحلیل‌های لازم پیرامون آن صورت گرفته است.

### روانشناسی و روان‌پزشکی در تمدن اسلامی

فلاسفه اسلامی آنجا که درباره‌ی تجرد نفس و چگونگی تعلق آن به تن و ابزار و قوای آن بحث می‌کردند، از چگونگی نفسانیات و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و اینکه از چه قوانینی پیروی می‌کنند نیز بحث کرده‌اند؛ و این قسمت اخیر، همان فن علم النفس و روان‌شناسی است که در عصر ما از فلسفه جداشده و خود علم مستقل و دارای



شعبه‌های مختلف روان‌شناسی تجربی، روان‌شناسی حیوانی، روان‌شناسی اخلاقی، روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی کودک و ... گردیده است؛ بنابراین، اینکه بعضی‌ها پنداشته‌اند علم روان‌شناسی، علم نوظهوری است که جان لاک انگلیسی و کندیاک فرانسوی آن را بنیان گذاشته‌اند، اشتباه است (قربانی، بی تا: ۲۵۲).

### تاریخچه‌ی مراکز درمانی روان‌پزشکی در تمدن اسلامی

در گستره تمدن اسلامی در دوره‌ی امویان (۴۰-۱۳۲ ه.ق) و زمانی که دمشق به‌عنوان مرکز خلافت اسلامی انتخاب شد، شاهد تلاش و تکاپوی خلفای اموی برای ساخت بیمارستان‌ها و مراکز علمی و درمانی هستیم. از بیمارستان دمشق که در سال ۸۸ ه.ق به دستور ولید بن عبدالملک (۸۵-۹۶ ه.ق) ساخته شده‌است، به‌عنوان اولین بیمارستان مستقر و مجهز در تمدن اسلامی یاد شده‌است. این بیمارستان دارای بخش‌های مختلفی برای بیماران، جذامیان و نابینایان بود و حتی برای آنان مقرری تعیین شده‌بود (یعقوبی، ۱۳۳۸: ۲/۲۹۰) در این دوره گرچه سندی بر وجود مرکزی برای درمان بیماری‌های روحی و روانی در دست نیست اما با توجه به توصیفات این مراکز که به‌صورت بیمارستانی مجهز و بزرگ از آن یاد شده‌است، چندان دور از ذهن نیست که وقتی برای مراقبت از بیماری‌های خاص چون جذامیان مرکز نگهداری وجود داشته‌است، در بیمارستان دمشق نیز برای مراقبت از بیماران روحی مکانی در نظر گرفته شده‌باشد. از این‌رو برخی نیز دارالشفای ولید را دارالمجانین و آسایشگاهی برای درمان بیماران صعب‌العلاج، مجانین و مبتلایان به بیماری‌های مسری توصیف کرده‌اند (کاویانی، ۱۳۹۴: ۱۱۳). بنابراین می‌توان گفت که هرچند گزارشی رسمی و دقیق از وجود مراکز درمانی برای بیماران روحی و روانی در دوره‌ی امویان ارائه نشده‌است اما وجود بیمارستان‌های بزرگی چون دمشق که دارای بخش‌های مختلف درمانی بوده و حتی تلاش برای درمان و مراقبت از بیماران خاصی چون جذامیان داشته‌است، می‌توان سابقه‌ی حضور بیماران روحی در مراکز درمانی را در این دوره دانست؛ اما آغاز به کار رسمی و دقیق مراکز درمانی برای بیماران روحی و روانی مربوط به دوره‌ی عباسیان است.

### بیمارستان‌ها در دوره‌ی عباسیان

گرچه اصطلاح دارالمجانین خبر از وجود اماکن و مراکزی می‌دهد که برای درمان بیماری‌های روانی اختصاص داده شده‌است؛ اسناد و شواهد تاریخی بیانگر آن است که بخش‌هایی از بیمارستان‌ها برای مداوای این نوع بیماران در نظر گرفته می‌شد. با تکوین، تکامل و تحول فرهنگ و تمدن اسلامی به‌تدریج مراکز درمانی و مراقبت از انواع بیماری‌ها تأسیس شد (فرخنده زاده، ۱۳۹۶: ۲۳۹-۴۰).

اگرچه از بیمارستان‌ها و مراکز درمانی‌ای که در دوره‌ی اول عباسی (۱۳۲-۲۳۲) ساخته شده بود اثری بر جای نمانده‌است، اما مدارک تاریخی حاکی از تلاش خلفای عباسی در بنای مراکز درمانی‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۴۹: ۱۰۸).

این مراکز درمانی و بیمارستان‌ها، از بخش مراقبت از بیماران روانی نیز برخوردار بودند. از این حیث در دوران



عباسیان، تنها بیمارستان‌ها نبودند که به معالجه‌ی بیماران می‌پرداختند، بلکه در کنار آن، تیمارستان‌هایی نیز از همان دوران هارون‌الرشید تأسیس شده‌بود که تحت عنوان دارالمجانین به درمان تیمارستانیان و دیوانگان می‌پرداخت (محمدی، ۱۳۷۳: ۳۰۳). در آن دوره، افزون بر بیمارستان‌های مجهز، بیمارستان‌هایی نیز با ویژگی خانقاه، ویژه‌ی درمان بیماران روانی وجود داشت؛ چنان‌که مبرّد، ادیب مشهور زمان متوکل، چنین نهادی را در دیر حرّقیل، بین بغداد و واسط دیده بوده‌است. بهترین نمونه‌ی بیمارستان‌هایی که در سده‌ی سوم هجری محل درمان بیماران جسمی و روحی بوده، بیمارستان احمد بن طولون در قسطنطنیه است که در کنار مسجد جامع ابن طولون بنا شده‌بود. به گفته‌ی مقریزی در آنجا به بیماران لباس مخصوص می‌پوشاندند، سپس به مداوایشان می‌پرداختند و دارو و غذای آنان نیز تأمین می‌شد. در این بیمارستان، گذشته از بردگان و سربازان، همه از غنی و فقیر پذیرفته می‌شدند. این بیمارستان در تاریخ پزشکی و روان‌پزشکی اهمیت بسیار دارد (ولایتی، ۱۳۹۰: ۲۰۰).

### بیمارستان قدیم

در زمان خلافت منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸)، دومین خلیفه‌ی عباسی بیمارستانی در بغداد ساخته شد که با نام «بیمارستان قدیم» که تا یک قرن به فعالیت‌های پزشکی و درمانی می‌پرداخت. در این دوره، با توجه به فعالیت پزشکان جندی‌شاپور در بغداد، می‌توان به مداوای بیماران روحی و روانی در این بیمارستان توجه داشت. همچنین در توصیف بنای این بیمارستان از محلی به نام «ضربان» صحبت شده‌است که گویا محلی برای سکونت رامشگران بوده‌است (الگود، ۱۳۵۲: ۱۱۴). با توجه به ساخت این بخش و حضور رامشگران در محوطه‌ی این بیمارستان، تصور حضور بیماران روانی و تلاش برای درمان آنان قوت زیادی می‌گیرد. به این دلیل است که جرجی زیدان عقیده دارد که می‌توان احتمال داد که در دوره‌ی خلافت منصور و جانشینانش در بغداد تیمارستانی بنا کرده‌باشند (زیدان، ۱۳۶۹: ۶۰۸). همچنین طبری گزارشی از نگهداری و درمان مجانین در منطقه‌ای به نام دیر حرّقل در دوران خلافت مأمون ذکر کرده‌است (طبری، ۱۹۶۷: ۶۶۰). علاوه بر این موارد نیز گزارش‌های از درمان بیماران روانی در بیمارستان‌های صاعدی، بدر و بیمارستان سیده که به نام مادر خلیفه متوکل عباسی بوده‌است، ارائه شده‌است. افرادی چون کشکری در نوشته‌ی خود یعنی «کناش فی الطب» از تجربه‌ی طبابت درباره‌ی درمان بیماران روانی و روحی در این بیمارستان‌ها یاد کرده‌است (کشکری، ۱۳۸۶: ۲۳۰).

### بیمارستان صاعدی

علاوه بر بیمارستان عضدی بغداد بیمارستان صاعد یکی دیگر از بیمارستان‌های بغداد در دوره‌ی خلافت عباسیان بود که در آن به درمان بیماران روحی و روانی پرداخته می‌شد (کشکری، ۱۳۸۶: ۲۳۰). درباره‌ی این بیمارستان اطلاعات کاملی در دست نیست ولی گویا از قدیمی‌ترین و اولین بیمارستان‌های بغداد در دوره‌ی خلافت معتضد عباسی بوده‌است (حک: ۲۷۹-۲۸۹). مخارج بیمارستان از قبیل حقوق طبیبان، مراقبان، مجانین، چشم‌پزشکان و... به بیش از ۴۵۰ دینار می‌رسیده‌است (متز، ۱۳۶۲: ۱۱۷).



### بیمارستان سیده

سیده، اسم مادر خلیفه مقتدر بود و نام اصلی او شَعَب بود و این بیمارستان، در سال ۳۰۶ ق. به دستور خلیفه مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۳۲۰ ق) توسط طیب سنان بن ثابت در بغداد افتتاح شد (قفطی، بی‌تا: ۱۹۴-۱۹۵). در این بیمارستان نیز بخشی برای درمان و نگهداری مجانین وجود داشت.

### بیمارستان بدر مقتدری

این بیمارستان نیز از بیمارستان‌های بغداد در دوره‌ی خلافت عباسیان بوده است که به درمان و نگهداری بیماران روحی و روانی می‌پرداخت (کشگری، ۱۳۸۶: ۲۳۰). این بیمارستان به نام ابوالنجم بدر (م ۳۱۱ ق.)، غلام خلیفه و در قرن چهارم هجری به فرمان خلیفه المقتدر بالله در بغداد ساخته‌شد و ماهانه دویست دینار از دارایی خلیفه صرف بیمارستان می‌شد (جان احمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۳).

### بیمارستان عضدی

در سال ۳۷۲ ق. در جانب غربی و در آبادترین و بهترین بخش بغداد یعنی ربیع و کرخ، در پهلوی پل باب الطلاق (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۶۱) گشایش یافت. بیمارستان را به نام عضد الدوله بیمارستان عضدی خواندند. این بیمارستان دو بخش زنانه و مردانه داشت که اغذیه و ادویه‌ی هر بخش جدا و مخصوص همان بخش بود (قربانی، بی‌تا: ۱۹۶). هرکدام از این دو بخش به بخش‌های کوچک‌تر و بر اساس نوع بیماری تقسیم می‌شد. بزرگ‌ترین سالن بیمارستان، برای خواباندن بیماران عمومی به کار می‌رفت که آن هم به اتاق‌های جداگانه‌ای تقسیم می‌شد و تا این‌گونه، بیماران تب‌دار، بیماران روانی و مبتلایان به سرماخوردگی از هم جدا باشند (الگود، ۱۳۸۶: ۱۵۷).

### تیمارستان عضدی

عضدالدوله‌ی دیلمی علاوه بر بیمارستانی که در بغداد دایر کرده بود و بخش‌هایی از آن به معالجه بیماران روانی اختصاص داده شده بود، به صورت اختصاصی نیز تیمارستان‌هایی مخصوص بیماران روانی در بغداد احداث کرد که در آن به معالجه دیوانگان پرداخته می‌شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲ / ۴۳۶). درباره این تیمارستان نیز آمده‌است که فعالیت آن تا پیش از ویرانی حمله مغول در منابع آمده‌است، به طوری که بنیامین طلیطی (م ۵۶۸ ق.) از بیمارستان عضدی بغداد و آسایشگاهی که در آن به بیماران اعصاب و روان اختصاص داشت، با شگفتی یاد کرده‌است (دُری، ۲۰۰۸: ۳۵). بنا بر گزارش طلیطی، در این مرکز از بیمارانی که به دلیل گرمی هوا در تابستان دچار اختلال روحی و روانی شده بودند نگهداری می‌شد. بیماران تا فصل زمستان در آنجا تحت مراقب قرار می‌گرفتند؛ و گاهی نیز به بند کشیده می‌شدند. از خانه‌ی خلیفه به آن‌ها غذا داده می‌شد و هنگام مرخصی نیز مقداری پول به آنان پرداخت می‌شد (دالس، ۱۳۹۵: ۲۰۱). همچنین درباره‌ی این تیمارستان، در تاریخ گزیده آمده‌است که: «چون دارالشفا‌ی بغداد تمام



شد، عضدالدوله به تماشای آن رفت. دیوانه‌ای بر بند بود به عضدالدوله گفت: ای امیر اگر نه همه کارهای شما باشکونه است، دیوانه تویی، بر من بند حرام است. عضدالدوله گفت در من چه دیوانگی دیدی؟ دیوانه گفت: اول آنکه مال از عاقلان می‌ستانی و بر دیوانگان صرف می‌کنی و دوم آنکه شفا دادن به امر خداست تعالی و تقدس و تو دارالشفا می‌سازی و خود را شفا رساننده می‌پنداری. برتر ازین دیوانگی چه باشد؟» (مستوفی، ۱۳۶۱: ۴۱۵-۱۶).

### بیمارستان نوری دمشق

نورالدین محمود زنگی (حک. ۵۴۱-۵۶۹ ق.). در سال ۵۴۹ ق. دمشق را تصرف کرد. وی از محل فدیهای که برای آزادی یکی از شاهزادگان فرهنگی به دست آورد، بیمارستان بزرگ نوری را در دمشق احداث کرد و آن را وقف درمان و مداوای مجروحان جنگ‌های صلیبی و ارائه‌ی خدمات درمانی به شهروندان قلمرو زنگی و دیگر مسلمانان نمود (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۰۵). این بیمارستان دارای بخش‌های مختلفی بود که از جمله‌ی آن، بخش روان‌پزشکی و روان‌درمانی بود که در آن بیماران روانی بسیاری نگهداری و از آنان مراقبت می‌شد. برخی از این بیماران در شرایط بسیار بد روحی و روانی به سر می‌بردند و مسئولان بیمارستان برای حفظ جان آنان و نیز جلوگیری از آسیب رساندن به دیگر بیماران در آن بیمارستان، دست و پای آنان را با زنجیر می‌بستند (ابن جبیر، ۱۴۲۳: ۲۲۱). ابن جبیر با اشاره به یکی از این بیماران می‌گوید: «وی که پیش از آن معلم قرآن بود، به علت عشق به نوجوانی به نام نصرالله دچار جنون شده بود و از قرآن چیزی جز «اذا جاء نصرالله...» را به خاطر نداشت» (ابن جبیر، ۱۴۲۳: ۲۲۱).

### حقوق بیماران روحی و روانی و نحوه درمان و رفتار با آنان، در قلمرو تمدن اسلامی در دوره‌ی عباسیان

در تمدن اسلامی، اکثر بخش‌های بیمارستان‌ها دربردارنده‌ی بخش‌های عمومی و جراحی کحالی (چشم‌پزشکی) بوده و در اکثر بیمارستان‌های بخش‌های مربوط، به بیماران روانی و همچنین بخشی برای مجبر یا شکسته‌بند که به درمان شکستگی‌ها در استخوان‌ها می‌پرداخت، وجود داشت (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۴۹: ۱/ ۲۲۱-۲۱۱). در برخی از بیمارستان‌ها فقط بیماران روانی حاد در بخش بیماران روانی نگهداری می‌شده و افرادی که شرایط نامساعد و حادی داشتند در محلی به نام دارالمجانین نگهداری می‌شدند (الگود، ۱۳۸۶: ۲۰۲). این جدا نگه داشتن، خود نشان از رعایت حق و حقوق این گونه بیماران بوده‌است.

در بیمارستانی نظیر مظفری شیراز، در فضای باغ آن موسیقی نواخته می‌شد و یا در بسیاری از بیمارستان‌ها، قاریان قرآن به نوبت در محیط بیمارستان قرآن تلاوت می‌نمودند (تاج‌بخش، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

در بیمارستان‌ها فواره‌ی آب درست کردند و درختان گل و میوه کاشتند و لباس‌های پشمی، کتان‌ی و ابریشم بر تن بیماران پوشانیدند. همچنین به نقاشی و تزئینات بیمارستان‌ها بسیار اهمیت داده می‌شد (مکی، ۱۳۸۳: ۳۵۴). اهمیت به نقاشی بیمارستان‌ها و ایجاد باغ و گل‌وبوته به احتمال قوی، برای بهبود وضعیت بیماران روحی و روانی بوده‌است. این امر نشان از رعایت حق و حقوق در سطح بالا برای بیماران روانی در تمدن اسلامی است.

در تمدن اسلامی آن‌طور که از منابع پیدا است، در موارد بسیاری رفتاری مناسب با بیماران روحی و روانی وجود داشت که آنان را قابل احترام دانسته‌اند و از آنان مراقبت می‌کردند و یا در بیمارستان‌ها بستری می‌کردند و یا





فرمانروایان برای نگهداری و مراقبت از بیماران روحی و روانی، تیمارستان‌هایی احداث نموده‌اند. این نوع رفتار را می‌توان در متون ادبی نیز ملاحظه کرد؛ به گونه‌ای که آمده است: زبیده از هارون‌الرشید پسری داشت. پسر چون بالغ شد از قصر گریخت. مردی که کار گل داشت او را اجیر کرد. جوان چندی نزد او به کار مشغول بود تا روزی که ناپدید گردید. آن مرد به جستجو پرداخت. عطار که این داستان را نقل می‌کند از قول آن مرد چنین ادامه می‌دهد که:

مرد را گفتند او دیوانه باشد همیشه در فلان ویرانه باشد

شدم او را در آن ویرانه دیدم ز خلق عالمش بیگانه دیدم

بدو گفتم که چون بیمار و زاری ز من آید تو را تیمارداری

سپس او را به خانه خویش آورده به پرستاری از وی می‌پردازد (عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۴۰).

این داستان مبین دیدگاه جامعه نسبت به بیماران روحی و روانی در تمدن اسلامی است که اولاً آنان را مجنون یا جن‌زده و دیوانه ندانسته، بلکه بیمار دانسته. از طرفی نیز از آن‌ها تیمارداری و مراقبت کرده‌اند؛ نه اینکه آنان را طرد کنند یا مورد بهره‌کشی قرار بدهند. این دیدگاه متعالی مسلمانان در دوره‌ی عباسیان، ناشی از باورهای مذهبی و دینی است.

در گزارشی در مورد فعالیت دارالمجانین بغداد آورده‌اند که زمانی که منصور حلاج در سال ۳۰۹ ق. به دار آویخته شد، ابوبکر دلف شبلی (۳۳۴-۲۴۷ ق) از صوفیان نامدار خراسان و دوست صمیمی منصور حلاج بود که دچار پریشانی افکار شد و او را به دارالمجانین بغداد منتقل کردند (ابن خلکان، ۱۹۷۲-۱۹۶۸: ۲۷۳ و ابن اسکندر، ۱۳۴۲: ۲۹۱).

همچنین درباره شیوه‌ی درمان بیماری روحی و روانی ابوبکر شبلی آمده‌است که «... که شور بر وی غالب گرفت و قرار و آرام او برفت و مردم گمان بردند که دیوانه شده‌است. پس در سلسله بندش کشیدند و به بیمارستانش بردند. خلیفه کس فرستاد که تعهد او کند. بیامدند و به ستم دارو به گلویش فرومی‌کردند و شبلی همی گفت: شما خود را رنجه مدارید که این نه از آن درد است که به دارو درمان پذیرد» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۹۰/۱). از نکات قابل توجه داستان این است که با بستری کردن بیمار و بستن دست و پای وی سعی در دارو خوراندن بیمار داشته‌اند. همچنین از این داستان چنین برمی‌آید که منظور از بستری کردن بیمار و بستن بیمار نه فقط برای حفظ بیمار و جلوگیری از اعمال مخاطره‌آمیز بیمار بوده‌است، که برای خوراندن دارو نیز دست و پای بیماران را می‌بستند. همچنین این گزارش در واقع مبین فعال بود دارالمجانین بغداد در قرن چهارم هجری است.

شیوه‌ی عملکرد روان‌پزشکی و درمان بیماران روحی و روانی طبیبان بزرگ اسلامی در دوره عباسیان

ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۷ ه.ق): طبیب و فیلسوف معروف دنیای اسلام است که علاوه بر طبابت جسم، به روح و روان آدمی نیز توجه داشت و همان طور که در مقاله بیان شده، در زمینه‌ی درمان بیماری‌های روانی و روحی نیز توانا



بوده و خدمات زیادی را به دنیای اسلام ارائه نموده‌است. در گذشته بیماری‌های روحی و روانی را ناشی از ورود جن به بدن دانسته و از این حیث بیماران روحی و روانی را دیوانه و یا مجنون می‌خواند و معنای وارد شدن دیو و جن در بدن را عامل اصلی دیوانگی می‌دانستند. ابن سینا در این زمینه می‌گوید که «برخی از اطبا عقیده دارند که مالیخولیا کار جنیان است ما که طب را یاد می‌گیریم اهمیت نمی‌دهیم که از جن است یا از جن نیست. ما می‌گوییم اگر مالیخولیا کار جن باشد یا نباشد مزاج بیمار به سودای می‌انجامد. پس سبب نزدیکش وجود ماده‌ی سودا است. بگذارید وجود آورنده‌ی سودا جن باشد یا غیر جن به ما چه مربوط». همچنین ابن سینا درباره‌ی بیماران روانی و حالات آنان نیز می‌گوید در مواردی است که بیمار می‌پندارد چیزهایی را دیده که اصلاً ندیده و صداهایی می‌شنود که وجود خارجی ندارند. در واقع محور اصلی توهم بینایی و شنوایی را تعریف کرده است؛ که امروز این مسئله به نام روانشناسان غربی نام‌گذاری شده‌است و برای اولین بار در روان‌پزشکی نوین، از سوی «اسکیرول» در سال ۱۸۳۸ نام توهم یا «هالوسیناسیون» را به پدیده‌ای که آن را «ادراک شیء در نبود شیء» تعریف کرده‌است، اطلاق نمود (داویدیان، ۱۳۷۴: ۹).

افزایش سودا در بدن، باعث بروز بیماری‌های سوداوی به‌ویژه بیماری‌های اعصاب و روان مانند مالیخولیا می‌گردد. سودای غیرطبیعی نیز باعث بروز انواع بسیاری از بیماری‌ها می‌گردد:

**سودای صفراوی:** سودای سوخته از صفراء، بسیار ناپسند است و باعث بروز تب ربع زودگذر، زخم‌ها و ورم‌های بدخیم و جذام و نوعی مالیخولیا می‌گردد که شخص جهنده، خشمناک و کشنده می‌گردد.

**سودای بلغمی:** سودای سوخته از بلغم رقیق و غلیظ، باعث تب‌های بلغمی، تب ربع دیرپا، زخم‌های دیرپا و مالیخولیایی می‌گردد که شخص خیره و ابله و خواب‌آلود گردد.

**سودای دموی:** سودای سوخته از خون از دیگر اقسام بهتر باشد و باعث مالیخولیایی که شخص خندان و آوازخوان باشد می‌گردد.

**سودای سوداوی:** سودای سوخته از سوداء، رقیق و غلیظ است و به غایت ناپسند، رنگش تیره، ترش و تیز باشد باعث بروز زخم‌هایی که بهبودی ندارد می‌شود و مالیخولیای آن خوب نگردد (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

همچنین ابن سینا کم شدن سطح هوشیاری را در حین بیماری‌های بدنی نشانه‌ی وخیم بودن بیماری دانسته و می‌گوید بیمار در اثنای ابتلا به بیماری سخت، همیشه می‌خواهد چیزی را با دست برچیند اما در واقع چیزی نیست، خوب نشانی نیست و یا در جای دیگر می‌گوید «دلهره، افسردگی، در یکجا آرام نگرفتن، خبر از بحران در آینده می‌دهند» به این صورت، ابن سینا عوامل، شخصیت بیمارمانند، سرشت، ساختار بدن، خلق و خو، حوادث و تجارب گذشته را در حالات و روحیات بیماران مؤثر دانسته. با این اوصاف به حق می‌توان ابن سینا را بنیان‌گذار پزشکی روان‌تنی دانست (داویدیان، ۱۳۷۴: ۱۰).

در متون ادبی نیز درباره‌ی معالجات بیماری‌های روانی توسط طبیبان بزرگ اشاراتی شده‌است. از جمله اینکه در چهارمقاله نظامی عروضی سمرقندی: در آن داستان‌هایی آمده که نشان می‌دهد طبیبان اسلامی در دوره‌ی عباسیان از فن روان‌شناسی آگاهی درستی داشته، بیماران را به شیوه‌ی درمان روانی (پسیکو‌تراپی) معالجه می‌کرده‌اند و از آن جمله



است:

امیر منصور بن نوح از پادشاهان سامانی را عارضه‌ای افتاد مزمن و اطباء از معالجات او عاجز ماندند. امیر منصور کس فرستاد و محمد زکریای رازی را بخواند، رازی حرکت کرد و چون به کنار جیحون رسید گفت: من در کشتی نشینم چه از حکمت دور است و خداوند فرماید خود را به مهلکه نیندازید. خبر به امیر بردند، امیر هزار دینار فرستاد و گفت اگر باز امتناع کرد دست و پای او را ببندید و در کشتی نشانید، چون رازی باز حاضر به نشستن در کشتی نشد، دست و پای او را بستند و در کشتی نشانند و از دریا بگذرانیدند و به بخارا رسیدند.

رازی گفت: من می‌دانم که هر سال بیست هزار کس از جیحون بگذرند و غرق نشوند ولیکن ممکن بود غرق شوم و تا قیامت بگویند رازی مرد ابلهی بود که به اختیار در کشتی بنشست و غرق شد. آنگاه درمان آغاز کرد اما مؤثر نیفتاد، گفت: فردا معالجتی دیگر کنم و دو مرکب تندرو خواست و فردای آن روز امیر را به گرمابه‌ی مولیان برد و تنها در حمام نشانید و شربت‌ی بدو داد و پس از چندی جامه بپوشید و در برابر امیر ایستاد و بنای ناسزا گفتن گذاشت که تو فرمودی مرا ببندند و در کشتی افکنند، حالا به مکافات آن، جان از تنت بیرون کنم و کارد برکشید، امیر از خشم و ترس پیاخواست که حمله کند، رازی فرار کرد و به مرو رفت و در آنجا نامه‌ای نوشت به خدمت امیر که من ناگزیر از علاج نفسانی بدین صورت موهن بودم. امیر خشنود گردید و صله‌ها داد.

ابوعلی سینا چون به گرگان رسید برای یکی از اقربای قابوس و شمشگیر که پادشاه گرگان بود، عارضه‌ای پدید آمد و اطباء از معالجت او عاجز شدند تا اینکه قابوس را از جوان تازه‌واردی که به‌غایت ماهر و مبارک دست است، خبر کردند. قابوس او را طلب کرد و به بالین بیمار بردند. ابوعلی جوانی دید به‌غایت خوب‌رو، نبض او بگرفت و شرح حال پرسید، آنگاه مردی طلب کرد که اسامی محلات و کوی‌های شهر بداند، بیاوردند. ابوعلی دست بر نبض بیمار گذاشت و از آن مرد خواست تا نام محل‌های گرگان را برشمارد، آن‌کس آغاز کرد و چون نام محلی مخصوص را بر زبان راند، نبض بیمار حرکتی غریب کرد، پس ابوعلی گفت نام کوی‌های این محل را برشمار او برشمرد و چون به نام کویی رسید آن حرکت غریب مجدداً بروز کرد، پس نام خانه‌ها برشمرد تا اینکه با شنیدن نام خانه‌ای، حرکت نبض تجدید شد، ابوعلی دانست که این جوان بیمار عشق است و تعلق‌خاطری به این خانه دارد و درمان او وصال معشوق است یعنی همان دختری که در آن خانه به سر می‌برد. قابوس در شگفتی شد و ابوعلی را معزز داشت.

یکی از بزرگان آل‌بویه را مالیخولیا پدید آمد و او تصور کرد که گاوی شده‌است و پیوسته فریاد می‌کرد که مرا بکشید که از گوشت من آش خوشمزه‌ای می‌توان تهیه کرد؛ و روزبه‌روز، حالش وخیم‌تر می‌شد تا آنجا که هیچ غذا نمی‌خورد و اطباء از معالجت او عاجز ماندند. علاءالدوله (قربانی، بی‌تا: ۲۵۶) به وزیر خود ابن سینا اشاره کرد و از او درمان بیماری را بخواست. ابن سینا قبول کرد و گفت: به آن جوان خیر دهید که قصاب می‌آید که تو را بکشد، جوان شادی کرد، چون ابوعلی رسید، کاردی برگرفت و گفت: گاو کجاست؟ آن جوان مثل گاو بانگی بلند کرد یعنی اینجاست.

ابوعلی گفت: به میان خانه آوریدش و دست و پایش را ببندید، آنگاه بیامد و دست به پهلوی آورد، آن‌چنان‌که عادت



قصابان بود و گفت: این چه گاو لاغری است، علف دهیدش تا فربه شود، من او را نمی‌کشم تا چاق و فربه شود. دست و پایش را گشودند سپس گفت: آنچه فرمایم به او دهید تا بخورد و فربه شود. چنان کردند و خواجه اشربه و ادویه لازم را برای درمان او بفرمود و او همی خورد تا بهبودی یافت. خلاصه اینکه گرچه علم روان‌شناسی این‌طور که در عصر ما پیشرفته و شعبه‌های گوناگون پیدا کرده و تألیفات فراوانی در شعب مختلف آن صورت گرفته، در اعصار پیشین نبوده اما مباحث زیربنایی آنچه در فلسفه و چه در اخلاق و طب مورد توجه خاص دانشمندان اسلامی و پیشوایان مذهب بوده است (قربانی، بی‌تا: ۲۵۷).

**ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۵ ه.ق):** وی متولد سال ۲۵۱ ق در شهر ری، حکیم، طبیب کیمیایی، طبیعت‌شناس، شیمی‌دان، علامه‌ی علوم اوایل، فیلسوف منطقی جدلی، جالینوس شرق زمین که بزرگ‌ترین پزشک بالینی و بیمارستانی، حکیم انسان‌گرایی و خرد آئین سترگ ایران در سده‌های میانه توصیف شده است. مهم‌ترین اثر رازی کتاب «الحاوی» است که در جزء اول آن به بیماری‌های مغزی و اعصاب و روان پرداخته و سه فصل از آن به بیماری‌های روانی اختصاص دارد که فصل سوم کتاب درباره‌ی مالیخولیا، خوراک‌های پدیدآورنده‌ی سودا و از بین برنده‌ی آن، کسانی که برای گرفتاری به مالیخولیا آمادگی دارند و کسانی که دچار مالیخولیا نمی‌شوند، فصل چهارم نیز به نیروهای مغزی، آسیب‌های سه‌گانه‌ی روانی یعنی: تخیل، اندیشیدن و حافظه و آنچه باعث تقویت آن‌ها می‌شود و آنچه برای آن‌ها و برای مغز و ذهن زیاد آور است و درباره‌ی دگرگون شدن مزاج مغز و کلیاتی در مورد نیروهای مغزی، کاهش و افزایش آن نیروها و آنچه برای ذهن و عقل آدمی سودمند یا زیان‌آور است و آنچه باعث دیدن خواب‌های آشفته می‌شود و عواملی که باعث درستی و سلامت خواب می‌گردد بوده و در فصل دهم نیز به هذیان و بی‌خوابی و انواع بی‌خوابی و پرداخته است (موسوی زادگان، ۱۳۹۶: ۹۲). رازی برای درمان بیماری‌های روانی مانند مالیخولیا، علاوه بر درمان دارویی، درمان‌های روان‌شناسانه‌ای چون دوری از تنها زندگی کردن، از بین بردن اندیشه‌های نادرست و آزار دهند سفارش کرده است (رازی، ۱۳۶۹: ۲۱۵). رازی با مطالعه‌ی عقاید و نظریات دانشمندان دیگر و نیز تجربیات بیمارستانی خود، روش‌های تشخیص و درمان بیماری‌های اعصاب و روان را مطرح و روش‌های درمانی متعددی از جمله: مرطوب کردن مزاج، پاک‌سازی بدن از اخلاط سواد، استفاده از رژیم‌های غذایی، ورزش، رایحه‌درمانی، روان‌درمانی و ... را پیشنهاد کرده است (موسوی زادگان، ۱۳۹۶: ۹۱).

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش انجام شده که: وضعیت تیمارستان‌ها و رسیدگی به بیماران روحی و روانی در دوره‌ی عباسیان به چه صورت بود؟ فرضیه‌ی تحقیق بر این قرار داشت که در دوره‌ی عباسیان با توجه به پیشرفت چشمگیر و گسترده‌ی دانش طب، رشد علوم طبی و حتی با توجه به توسعه‌ی مراکز طبی می‌بایست، تیمارستان‌ها و رسیدگی به وضعیت بیماران روحی نیز در این دوره عملکرد فراوانی داشته‌بوده‌باشند و بررسی منابع نشان می‌دهد که اوج پیشرفت دانش پزشکی در تمدن اسلامی در دوران عباسیان و در قلمرو آنان بوده است. از این‌رو بیمارستان‌های مجهزی در این دوران در شهرهای مختلف اسلامی به‌ویژه پایتخت یعنی بغداد ساخته شد که



بخش مهمی از این بیمارستان‌ها به‌عنوان تیمارستان به درمان و نگهداری از بیماران روحی و روانی اختصاص داده شده بود. علاوه بر این مکان‌ها، مراکزی نیز به‌صورت تخصصی به بیماران حاد روحی و روانی می‌پرداختند که از آنان به‌عنوان دارالمجانین یاد می‌شد. یافته‌های حاصل از این تحقیق بر این است که در دوره‌ی عباسیان تعداد تیمارستان‌ها زیاد و خدمات درمانی در آنان به بیماران به‌صورت گسترده و در قالب روان‌درمانی صورت می‌گرفت. اقدامات درمانی نظیر ایجاد فضای شاد و البته آرامش‌بخش از طریق ایجاد باغ‌ها، مکان‌های سرسبز، تلاوت قرآن و پخش موسیقی، علاوه بر تجویز داور، رایحه‌درمانی، توصیه به ورزش، رژیم غذایی مناسب، مرطوب کردن مزاج و سودازدایی بود. خلفای عباسی در قالب بیمارستان‌ها، بخشی را به تیمارستان اختصاص می‌دادند. از این خلفا می‌توان به منصور، هارون‌الرشید، مأمون، متوکل، معتضد و مقتدر اشاره کرد. همچنین امرای بویهی نظیر عضدالدوله‌ی دیلمی، از افراد مهمی بود که اهتمام ویژه در کارهای عمرانی و آبادانی به‌خصوص ساخت بیمارستان و تیمارستان در دوره‌ی عباسیان داشت که نمونه‌ی آن بیمارستان و تیمارستان معروف عضدی در بغداد بود. تیمارستان‌های آن دوره از چنان اهمیت و معروفیتی برخوردار بودند که در متون مختلف حتی ادبیات نیز از آنان نظیر دارالمجانین بغداد در قرون متمادی یاد شده‌است. همچنین طبیبان بزرگ اسلامی که امروزه محل رجوع هستند نظیر ابوعلی سینا و رازی در دوران عباسیان به علاوه‌ی امور طبی معمول، در موارد زیادی به بیماری‌های روحی و روانی پرداخته‌اند. به‌طوری‌که زکریای رازی بخش عمده‌ای را به بیماری روانی مایخولیا پرداخته‌است. اهمیت مسائل روان‌پزشکی در این دوران به حدی بوده‌است که متون ادبی نظیر نظامی عروضی سمرقندی یک بخش از چهار بخش کتاب چهارمقاله را به طب اختصاص داده که در آن حکایت‌های مربوط به درمان بیماران روحی و روانی نیز ذکر شده‌است. درنهایت باید گفت که نگهداری و مراقبت از بیماران روحی و روانی در تمدن اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار بود. به‌طوری‌که سعی می‌شد که در محیطی خارج از منزل، برای حفظ آرامش و تلاش برای بهبود وضعیت آنان در مناطق اسلامی در بیمارستان‌ها، سالن یا اتاق‌های مجزایی به بیماران روحی و روانی اختصاص داده‌شود.

#### منابع و مأخذ

- ابن ابی اصیبعه، (۱۳۴۹)، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، تصحیح سید جعفر غضبان، محمود نجم آبادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
- ابن جبیر، ابوالحسن، (۱۴۲۳)، رحله ابن جبیر، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین، (۱۳۸۶)، حقوق در طب، ترجمه و تصحیح علی رضا مسعودی، کاشان: مرسل.
- ابن‌خلکان، احمد بن محمد، (۱۹۶۸-۱۹۷۲)، بازتحقیق عباس ع، بیروت: دارصادر، ج ۲.
- ابوشامه، شهاب‌الدین، (۱۴۲۲)، الروضتین فی اخبار الدولتین النوریة و الطلاحیة، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول،
- تاجبخش، حسن، (۱۳۷۹)، تاریخ بیمارستان‌های ایران (از آغاز تا امروز)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



- جان احمدی، فاطمه، (۱۳۸۶)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: دفتر آموزش و پرورش.
- دالس، مایکل والترز، (۱۳۹۵)، تاریخ جنون در جامعه‌ی اسلامی دوره‌ی میانه، ترجمه‌ی قربان بهزادیان نژاد، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- داویدیان، هاراطون، (۱۳۷۴)، «تحلیلی از روانپزشکی در آغاز تمدن اسلامی» مجله‌ی روانپزشکی و روان‌شناسی بالینی.
- رازی، محمد بن زکریا، (۱۳۶۹)، الحاوی، ترجمه‌ی سید محمود طباطبایی، کرج: شرکت داروسازی الحاوی، ج ۱.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، تاریخ مردم ایران: از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران: امیرکبیر، ج ۲.
- زیدان، جرجی، (۱۳۶۹)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه‌ی جواهرکلام، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۹۶۷)، تاریخ الرسل و الملوک، تحقیق ابوالفضل ابراهیم م، بیروت: التراث العربی، ج ۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۸)، الهی نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران: انتشارات توس.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، تذکره‌الولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلمی، تهران: انتشارات زوار، چاپ ششم.
- ابن اسکندر (عنصرالمعالی)، کیکاووس، (۱۳۴۲)، قابوسنامه، تهران: فروغی، تهران.
- فرخنده‌زاده، محبوبه، (۱۳۹۶)، «نگاهی گذرا به تاریخچه تأسیس دارالمجانین در تمدن اسلامی تا آغاز قرن دهم هجری قمری» مطالعات تاریخ پزشکی، دوره‌ی ۶، ش ۴، صص ۲۳۷-۲۴۶.
- قربانی، زین العابدین، (بی‌تا)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قفطی، علی بن یوسف، (بی‌تا)، تاریخ الحكماء، بغداد: مکتبه المصنع.
- کاویانی پویا، حمید، (۱۳۹۴)، بیمارستان‌ها و مراکز درمانی در ایران (با رویکردی به پزشکان و وضعیت پزشکی از آغاز تا دوران مشروطه)، تهران: امیرکبیر.
- کشکری، یعقوب، (۱۳۸۶)، کناش فی الطب، مقدمه‌ی محمد مهدی اصفهانی و تحقیق علی شیری، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- الگود، سیریل، (۱۳۵۲)، تاریخ پزشکی ایران از ایران باستان تا ۱۹۳۴، ترجمه‌ی جاودانی م. اقبال، تهران: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، تاریخ پزشکی ایران و خلافت شرقی، ترجمه‌ی باهر فرقانی، تهران: امیرکبیر.
- متز، آدم، (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ج ۲.
- محمدی، ذکراالله، (۱۳۷۳)، نقش فرهنگ و تمدن اسلامی در بیداری غرب، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
- مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۱)، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد، (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه‌الاقالیم، ترجمه‌ی علینقی منزوی، تهران: مؤلفان و مترجمان شرکت در ایران.
- مکی، محمد کاظم، (۱۳۸۳)، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه‌ی محمد سپهری، تهران: سمت.
- موسوی زادگان، صبرا، (۱۳۹۶)، «تشخیص و درمان بیماری‌های اعصاب و روان از نظر ابوبکر محمد بن زکریای رازی» مجله‌ی طب سنتی اسلام و ایران، سال هشتم، شمار اول، صص ۹۱-۱۰۰.



- ولایتی، علی اکبر، (۱۳۹۰)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی، تهران: وزارت امور خارجه، ج ۱.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۳۳۸ ق.)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارالصدار.



## جغرافیای پراکندگی زبانی فلات ایران در قرن هشتم

یوسف مستاجران<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۱

### چکیده

جغرافیای پراکندگی زبانی یکی از مهم‌ترین مباحث مطالعات تاریخ اجتماعی است. زبان و پراکندگی زبانی، همانند همه‌ی پدیده‌های اجتماعی دیگر، با گذر زمان به طور مداوم دچار تحول شده، تصویری متفاوت از جغرافیای انسانی یک منطقه ایجاد می‌کند. پژوهش حاضر در پی بررسی جغرافیای پراکندگی زبانی فلات ایران در قرن هشتم هجری است. پاسخ به سؤالاتی نظیر این که ساکنان فلات ایران در آن هنگام به چه زبان‌هایی صحبت می‌کردند؟ پراکندگی زبانی فلات ایران تابع چه الگوهایی بود؟ و هر کدام از این زبان‌ها چه تحولاتی را در قرن هشتم پشت سر گذاشتند؟ محور اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. در این راستا، تحقیق پیش رو به واکاوی الگوهای تداوم و تغییر در وضعیت زبانی فلات ایران در مقایسه با دوره‌های پیشین پرداخته است. رویکرد این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری اطلاعات آن، مطالعات کتابخانه‌ای است.

**کلید واژه‌ها:** تاریخ اجتماعی، پراکندگی زبانی، قرن هشتم، عصر مغول، فلات ایران





## مقدمه

فلات ایران همواره مسکن اقوام متعدد و گوناگون بوده است. بررسی جامع و بلند مدت رفت و آمد اقوام مختلف در ایران، نیازمند کنار هم قرار دادن مطالعات موردی متعلق به ادوار و مناطق مختلف فلات ایران است. با بررسی پراکندگی قومی، به پراکندگی زبانی نیز پی می‌بریم. پژوهش حاضر، بر مبحث چگونگی پراکندگی زبانی در فلات ایران در قرن هشتم هجری متمرکز است. در این راستا، دو الگو در وضع زبانی فلات ایران قابل بررسی است. اول این که دامنه برخی زبان‌ها و الگوهای ارتباطات زبانی بین آن‌ها بدون تغییر چشم‌گیر باقی ماند. مثلاً تداوم گسترش زبان ترکی در شمال غربی ایران و یا ادامه اختلاط زبان‌های شمالی البرز و زبان‌های قفقازی. دوم این که برخی زبان‌ها به علل سیاسی دچار تحول شدند. مثلاً زبان مغولی در نتیجه‌ی تثبیت حاکمیت مغول در فلات ایران و مهاجرت اقوام مغولی در مناطق شمال غربی و جنوب ایران گسترش پیدا کرد. کم و بیش، می‌توانیم زبان‌های دیگر مورد بحث را نیز بر اساس این دو الگو بررسی کنیم.

بررسی پراکندگی زبانی ایران، همانند بسیاری دیگر از جنبه‌های تاریخ اجتماعی، کمتر مورد واکاوی قرار گرفته است. به غیر از چندین مقاله به زبان انگلیسی که محققین عمدتاً غیر ایرانی در دایره‌المعارف ایرانیکا در باب زبان‌های مختلف فلات ایران منتشر کرده‌اند، این مسئله، موضوع اصلی تحقیقات دیگر نبوده است. دکتر عبدالرسول خیراندیش در کتاب **فارسیان در برابر مغولان** اشاراتی متعدد ولی ضمنی به بحث اقوام و زبان‌های فلات ایران در قرن هشتم کرده است. به علاوه، در تحقیقاتی که مربوط به ارتباطات قومی، تحولات زبان‌شناختی و ادبیات هستند، اطلاعاتی اندک و ضمنی در مورد وضعیت هر زبان در قرن هشتم یافت می‌شود. همچنین، مطالعه‌ی تاریخ سیاسی نیز اطلاعات مهمی درباره‌ی اقوام در اختیار ما قرار می‌دهد؛ مخصوصاً در مورد لر‌ها که (حدافل) از قرن هفتم به بعد به عنوان نیروی نظامی مزدور در درگیری‌های داخلی فلات ایران مشارکت می‌کردند. تحقیقات در باب سقوط خلافت عباسی و درگیری دول محلی جنوب ایران در این گروه قرار می‌گیرند. با این وجود، تا به حال تحقیق جامعی در مورد جغرافیای پراکندگی زبانی ایران در هیچ دوره‌ای صورت نگرفته است.

## زبان‌های ایرانی

## ۱- زبان فارسی

دامنه‌ی گویشوران زبان فارسی در قرن هشتم به طرزی استثنایی گسترده بود. اسناد و شواهد حاکی از به کارگیری زبان فارسی از مصر تا غرب چین و شبه قاره‌ی هند (مستوفی، ۱۳۸۹: ۲۵۹) و آسیای مرکزی هستند. دوره‌ی عصر آغازین فارسی نو از اواسط قرن هفتم به پایان می‌رسد. با وجود این که تکامل زبان فارسی به یک فرم استاندارد، فرایندی بسیار بلند مدت بوده است، از میانه‌ی قرن هفت به بعد است که ویژگی‌های گویش‌های محلی زبان فارسی رو به سستی می‌گذارد و این زبان به سمت یکپارچه‌شدن حرکت می‌کند. البته این به معنی از بین رفتن کامل ویژگی‌های محلی زبان فارسی نیست.

علاوه بر تأثیرات جغرافیا بر زبان، عوامل فرهنگی همچون مذهب به شدت بر گوناگونی گویش‌های زبان فارسی تأثیر داشتند. مثلاً یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و قبل از آن، مانویان، به گویش فارسی خاص و متناسب با فضای بسته‌ی فرهنگی خودشان تکلم می‌کردند. یهودیان، از قرن دوم هجری از خط مخصوص خودشان برای نوشتن فارسی نو استفاده می‌کردند. با بررسی این متون می‌توان به ویژگی‌های گویش‌های منطقه‌ای به دقت پی برد. (Paul, 2013) همچنین در قرن هشتم، بسیاری از اقلیت‌های قومی و مذهبی که تا دو قرن قبل از آن، فارسی‌زبان نبودند، به زبان فارسی سخن می‌گفتند.

فارسی‌زبانان فقط در شهرها و روستاها زندگی نمی‌کردند. بلکه بسیاری از صحرائشین‌ها، ساحل‌نشین‌ها و کوه‌نشین‌ها هم به زبان فارسی تکلم می‌کردند (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۲۱). مثلاً قوم افغان، که یکی از اقوام بی‌شمار کوه‌نشین در سرزمین افغانستان امروزی



بودند، در کوه‌های نزدیک کابل زندگی می‌کردند و به زبان فارسی سخن می‌گفتند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۴۷۵). به طور کلی، برای مشخص کردن محدوده‌ی زبان فارسی روی نقشه، لازم است محدوده‌ی دیگر زبان‌ها را از زبان فارسی جدا کنیم. بنابراین در محدوده‌ی خراسان، ماوراءالنهر، بخشی از افغانستان، نواحی فلات مرکزی ایران تا دامنه‌های شرقی زاگرس و دامنه‌های جنوبی البرز تا برخی از سواحل خلیج فارس، زبان فارسی، زبان اصلی یک‌جانشینان را تشکیل می‌داد. احتمالاً به علت گستردگی استثنایی دامنه‌ی زبان فارسی است که مستوفی از محدوده‌ی زبان فارسی در میان ساکنان فلات ایران، در کتابش یاد نکرده‌است.

## ۲- زبان کردی

زبان کردی شاخه‌ای از زبان‌های غربی ایرانی است که گویشوران آن در قرن هشتم عمدتاً در نیمه‌ی شمالی زاگرس زندگی می‌کردند. این محدوده بسیار گسترده‌تر از مرزهای کردستان امروزی است. نیاوند در شمال خرم‌آباد از سه ناحیه‌ی ملایر، جهوق و اسفیدهان تشکیل شده بود که مسکن بسیاری از قبایل صحرائین و نیمه‌یک‌جانشین گرد بود (مستوفی، ۱۳۸۹: ۷۴). این افراد بر خلاف هم‌زبانانشان در مناطق شمالی‌تر، به طور منظم به دولت ایلخانان مالیات پرداخت می‌کردند. در شهر زور، نزدیک کرمانشاه امروزی، گروهی از قبایل کرد ساکن بودند (همان: ۱۰۷). گروه دیگری از قبایل کرد که در میانه‌ی قرن هشتم در کوه‌های شمال غربی دشت سلماس سکونت داشتند، با ساکنان ترک‌زبان دشت سلماس همیشه درگیری داشتند (همان: ۸۰).

در قرن هشتم، کردان در چند نقطه خارج از زاگرس هم زندگی می‌کردند. حضور تاریخی کردان در اطراف اصفهان بنا بر گزارش جغرافی‌دانان اولیه‌ی مسلمان، بدون تردید است؛ هر چند مستوفی اشاره‌ای به این موضوع نکرده‌است. در قرن هشتم، کردان شش قبیله‌ی شبانکاره، رامانی، اسماعیلی، کرزویی، مسعودی و شکانی در استان فارس زندگی می‌کردند. بعضی از این قبایل در منطقه سیمکان، در غرب جهرم زندگی می‌کردند. ملوک شبانکاره نیز در همین مناطق قدرت گرفتند. امروزه در شمال غربی بوشهر، منطقه‌ای با نام شبانکاره وجود دارد. (Oberling, 2004) شبانکارگان به گویش خاصی از پهلوی جنوبی به نام شبانکارگی صحبت می‌کردند (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۲۶).

## ۳- زبان لکی

مهم‌ترین مشخصه‌ی قوم لک، زبان لکی است. این زبان از نظر ساختار زبان‌شناختی تفاوت اندکی با گویش‌های جنوبی زبان کردی دارد و متفاوت از لری است. زبان‌شناسان این زبان را در میان زبان‌های شمال غربی ایرانی طبقه‌بندی کرده‌اند. به نظر می‌رسد زبان لکی در قرن هشتم از گویش‌های جنوبی زبان کردی منشعب شده‌باشد. چرا که در قرن نهم، نام این قوم به منابع تاریخی راه می‌یابد. این نشانه‌ی پویایی زبان کردی در قرن هشتم هم است. همچنین در مورد چگونگی محدوده‌ی جغرافیایی این زبان با دشواری مواجه هستیم. چرا که لک‌ها عمدتاً کوچ‌نشینانی بودند که در منطقه‌ی وسیعی در جنوب همدان رفت‌وآمد می‌کردند.

(Hamzeh'ee, 2015)

## ۴- زبان لری

هر چند در *نزهةالقلوب* به طور مستقیم به زبان لری اشاره نشده است، اما از آبادی‌ها و شهرهای کوچک و بزرگی که امروزه لرزبانند، به کرات یاد کرده‌است. محدوده‌ی دو ایالت ایالت لر کوچک و لر بزرگ، سراسر کوه‌های زاگرس تا کردستان را در بر می‌گرفت. این در حالی است که به علت جغرافیای کوهستانی زاگرس، اطلاعات دقیقی از مردمانی که در این مناطق زندگی می‌کردند وجود ندارد. حتی امروزه، با وجود روش‌های دقیق و پیچیده‌ی سرشماری، اطلاعات دقیقی از جمعیت کوچ‌رو در این گونه مناطق وجود ندارد. (Hana Wild, et al, 2019) علاوه بر این مشکل، یاد کردن تاریخ جماعات کوه‌نشین لرزبان، در واقع یاد کردن گریزهای آن‌ها از تمرکز قدرت و سلطه‌ی دولت‌هاست. به همین خاطر عمده‌ی اطلاعات تاریخی که از این مناطق در



دست هست، یا از شهرهای نسبتاً پرجمعیت در گذرگاه‌های اصلی است، یا در مورد روابط تضادگونه‌ی ساکنان با دولت‌های اطرافشان؛ که در این مورد شامل خلافت عباسی در قرن شش و هفت، و سلغریان فارس در قرن هشت است.

به هر حال از بررسی منابع دولت‌محور که از قرن هشتم و نهم باقی مانده‌است، به قدرت نظامی کوه‌نشین‌های لر پی می‌بریم. لرها به مرور شول‌ها را که به گویشی از زبان‌های ایرانی غربی سخن می‌گفتند و با برخی قبایل کرد خویشاوندی داشتند، به سمت فارس راندند (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۲۶). به این ترتیب بر قدرت نظامی و سیاسی کوه‌نشینان لر افزوده شد. یکی از اقوام لرزبان، بختیاری‌ها بودند که با یورش هلاکوخان در میانه‌ی قرن هفتم، اهمیت سیاسی و نظامی آشکاری پیدا کردند. (Digard, 1988) آن‌ها به همراه دیگر کوه‌نشین‌های زاگرس با هلاکو در حمله به بغداد همدست شدند (بهرامی، صلاح، ۱۳۹۰: ۹۰). از قرن هشتم به بعد، اهمیت نظامی لرزبانان زاگرس به حدی شد که در بسیاری از درگیری‌های نظامی در مرکز و جنوب ایران از نیروی نظامیشان استفاده می‌شد (حافظ‌ابرو، ۱۳۷۵: ۱۹۳، ۳۲۹، ۳۶۱، ۱۸۲).

## ۵- زبان تالشی

زبان تالشی یکی از زبان‌های ایرانی غربی است که گویشوران آن در قرن هشتم عمدتاً در منطقه‌ی گشتاسف در جنوب باکو در ساحل غربی دریای خزر زندگی می‌کردند. مستوفی از این زبان به نام‌های «گشتاسفی» و «پهلوی» یاد کرده‌است. همچنین یاد کرده که شباهت بسیاری با گیلانی دارد (مستوفی، ۱۳۸۹: ۹۳). تالشی‌زبان‌ها در آذربایجان هم حضور داشتند. ساکنان ولایتی به نام «گیلان فصول» که پنجاه دیه داشت تالشی‌زبان بودند. این ولایت به احتمال زیاد بین کوه سبلان و دریاچه‌ی ارومیه واقع بوده‌است. از طرفی احتمالاً در شهر مراغه هم تالش‌زبان‌ها سکونت داشتند (همان: ۸۸)؛ زیرا مستوفی به علت شباهت‌های زبان‌شناختی زبان‌های تالشی و تاتی از واژه‌ی «پهلوی» برای اشاره به هر دو زبان استفاده کرده‌است.

## ۵- زبان تاتی (آذری قدیم)

تات‌ها گروهی از اقوام ایرانی بودند که در شمال غربی ایران و جنوب قفقاز زندگی می‌کردند. ترکان اغز از واژه‌ی تات برای اطلاق به ساکنان زارع جنوب قفقاز استفاده می‌کردند. زبان تاتی شباهت‌های زبان‌شناختی زیادی با زبان‌های تالشی، مازندرانی و گیلانی دارد. در قرن هشتم علاوه بر شهرها و قصبه‌های پراکنده در آذربایجان، که در اختلاط زبانی و نژادی با ترک‌زبان‌ها به سر می‌بردند، به نظر می‌رسد شهرهای زنجان و (احتمالاً) مراغه (چون مستوفی از اصطلاح پهلوی هم برای اشاره به زبان تاتی و هم تالشی استفاده کرده‌است - شاید به علت شباهت‌های زبانی) بزرگ‌ترین مراکز جمعیتی تات‌زبان‌ها بوده‌اند (همان: ۶۲).

گویش‌های زبان تاتی در جنوب قفقاز، به علت عدم تمرکز قدرت و پراکندگی زبانی آن منطقه، کمتر تحت تأثیر یک زبان عمده قرار گرفته‌اند. اما در ایران برخلاف قفقاز، همواره مهاجرت‌ها و اختلاط‌ها با مناسبات قدرت در منطقه رابطه داشت. اختلاط با فارسی‌زبان‌ها، عرب‌زبان‌ها و ترک‌زبان‌ها محیط زبانی خاصی را در شمال غربی ایران به وجود آورده بود. مثلاً مستوفی برای اشاره به گویشوران مناطق شمال غربی ایران، از اصطلاحات «پهلوی معرب» و «پهلوی راست» استفاده کرده‌است، که احتمالاً اولی به زبان تالشی و دومی به زبان تاتی اشاره دارد.

## ۶- زبان مازندرانی

زبان مازندرانی یکی از زبان‌های ایرانی شمال غربی است. به علت محیط جغرافیایی سخت‌یاب مازندران، این زبان به نسبت کمتر تحت تأثیر زبان‌های دیگر بوده‌است. مستوفی به طور خاص به زبان مازندرانی اشاره‌ای نمی‌کند. اما وضعیت اجتماعی مازندران را به خوبی توضیح می‌دهد: «هل آن‌جا شیعه و صاحب مروت باشند، در اوایل عهد اسلامی کثرت و غلبه‌ای عظیم داشتند. و در زمان آل بویه بویا و جنگ شهر نقصانی فاحش در عددشان ظاهر شد، و در عهد مغول قتل عام رفت، و اکنون خراب است و آن‌جا مردم



اندک/اند» (همان: ۱۵۹).

در میان زبان‌های زنده‌ی ایرانی، بعد از فارسی، مازندرانی طولانی‌ترین سنت مکتوب را داراست. این سنت مخصوصاً از قرن ۵ تا ۱۰ به دست آمده‌است. چرا که سلسله‌های محلی و همچنین موقعیت جغرافیایی سخت‌یاب مازندران، تا حدودی تأثیر زبان‌های عمده‌ی فارسی، عربی و ترکی را محدود نگه می‌داشتند. در نتیجه، این زبان به زبان اداری و ادبی آن منطقه بدل شد. عمده‌ی تأثیر و تأثرات این زبان تا قرن نهم متوجه زبان گیلانی بود. تنها از قرن دهم به بعد بود که زبان فارسی به زبان اداری مازندران بدل شد و تأثیرات چشم‌گیر خود را بر این زبان اعمال کرد. (Borjian, 2005: 66)

#### ۷- زبان گیلانی

زبان گیلانی یکی از زبان‌های ایرانی غربی است. مستوفی به غیر از ذکر شباهت آن با زبان تالشی (مستوفی، ۱۳۸۹: ۹۳)، اشاره‌ی دیگری به این زبان نمی‌کند. اما شهرها، قصبه‌ها، رودخانه‌ها و معادن مهم گیلان و اطرافش را نام برده‌است (همان: ۲۱۴، ۲۰۶). زبان گیلانی یکی از معدود زبان‌های ایرانی است که دارای ادبیات مکتوب است. پیر شرف‌شاه گیلانی در قرن هشتم در گیلان زندگی می‌کرد و یک دیوان شعر به زبان گیلانی از خودش به جای گذاشت. این دیوان در بررسی تحولات زبان‌شناختی زبان گیلانی در قرن هشت حائز اهمیت است. زبان گیلانی در طی مدت بسیار طولانی در گیلان مورد استفاده بود، به حدی که در گذشته گاهی دریای خزر را دریای گیلان نیز می‌نامیدند (همان: ۲۳۹). با این وجود، تأثیرات زبان‌شناختی زبان گیلانی بر زبان‌های تاتی، مازندرانی، و زبان‌های قفقازی کاملاً محسوس است. (Nasidze, 2006)

#### ۸- زبان بلوچی

زبان بلوچی، انشعابی از زبان‌های ایرانی غربی است. از گزارش‌های جغرافی‌دانان مسلمانان قرون اولیه‌ی اسلامی می‌دانیم که قوم بلوچ در مناطق سیستان و مکران زندگی می‌کرده‌اند. با این که مستوفی به طور مستقیم به زبان بلوچی اشاره نکرده‌است، اما در مورد شهرهای مهم سیستان از جمله زرنج (مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۴۲) و همچنین شهرهای مهم مغازی بین کرمان و سیستان توضیح مختصری داده‌است. از جمله در منطقه‌ی «قُفص» کرمان، بلوچ‌زبان‌ها ساکن بوده‌اند. با این که امروزه دامنه زبان بلوچی تا شهر مرو در ترکمنستان کشیده شده‌است، اما در قرن هشتم هجری، نامی از قوم بلوچ در مناطق شمالی سیستان ذکر نشده‌است و در کل، دامنه‌ی این زبان در قرن هشتم به درستی مشخص نیست. با این وجود مشخص است که دامنه‌ی زبان بلوچی در قرن هشتم محدودتر از امروز بوده. (Elfenbein, 1988)

#### زبان‌های ترکی-مغولی

##### ۱- زبان ترکی

##### ۱) ترکان در آذربایجان

تراکم ترک‌زبانان در آذربایجان بیشتر از دیگر مناطق بود. مستوفی در ذکر ویژگی‌های مردم آذربایجان، برخی ویژگی‌های ترکان را برشمرده‌است. از جمله، به طور مستقیم به ترک‌زبان و سفیدچهره بودن ساکنان نخجوان، کلنبر، خوی، سلماس، ارومیه، اشنویه، ابهر، نیلان و آزاد اشاره کرده‌است. او در مواردی از اصطلاحات «ترک‌وش»، «ترک‌صورت»، «ترک‌خو» و اصطلاحات مشابه دیگر برای توصیف مردم اکثر شهرها و قصبه‌ها در آذربایجان استفاده کرده‌است (مستوفی، ۱۳۸۹: ۵۹، ۸۶، ۸۸، ۸۹). مثلاً مستوفی در ذکر شهر خوی این‌چنین نوشته‌است: «مردمش سفیدچهره، ختایی‌نژاد، و خوب‌صورت‌اند، و بدین سبب خوی را ترکستان ایران خوانند»



(همان: ۸۵).

بر اساس کتاب *نزهة القلوب*، در آذربایجان، ترک‌زبانان، با گویشوران زبان‌های تاتی (آذری)، تالشی و کردی نیز امتزاج یافته‌بودند. در شهر کلنبر ترک‌زبان‌ها و تالشی‌زبان‌ها با هم اختلاط کرده بودند (همان: ۸۴) و یا مردم ولایت گشتاسف در جنوب باکو، که تالشی‌زبان بودند، در کنار ترکان زندگی می‌کردند و طبعاً اختلاط نژادی و زبانی داشتند. اما با این که مستوفی اشاره‌ای به روابط دوستانه بین ترک‌زبانان و قبایل گُرد نمی‌کند، با توجه به این که از قرن ۱۰ اطلاعاتی از قبایل گُرد ترک‌زبان در دست است، اصولاً می‌بایست اختلاط نژادی و زبانی از چند دهه (یا چند قرن) قبل آغاز شده باشد. این قبایل کردنژاد ترک‌زبان که در منطقه قراجه‌داغ، یعنی بین رود ارس و کوه سبلان به شکل کوچ‌روی زندگی می‌کردند، امروزه هم وجود دارند و تعدادشان حداقل به ۱۴ قبیله می‌رسد. (Oberling, 2004)

## ۲) ترکان خارج از آذربایجان

با ورود ترکان سلجوقی به ایران در قرن پنجم، سیل مهاجرت قبایل ترک به فلات ایران آغاز شد. سلجوقیان به غیر از آذربایجان در کرمان، فارس و آسیای صغیر هم حکومت‌های محلی تشکیل دادند و به دنبال بسط قدرت سیاسی، مهاجرت‌ها به این مناطق تسریع شد. این ترکان که حداقل از ۲۲ قبیله تشکیل شده‌بودند و هر کدام به طوایف متعددی تقسیم می‌شدند، هر کدام به گویش خاصی از زبان ترکی سخن می‌گفتند (فروزانی، ۱۳۹۴: ۴). البته در کتاب *نزهة القلوب* اشاره‌ای به گویش‌های مختلف زبان ترکی نشده‌است. پس از ترکان سلجوقی، قراختاییان بعد از شکست از خوارزمشاهیان و نایمان‌ها، به کرمان مهاجرت کردند. قراختاییان، ختایی بودند. ختا سرزمینی در شمال چین است. در منابع ایرانی اشاره نشده که این نورسیده‌ها، به زبانی غیر از ترکی تکلم می‌کردند. از آنجایی که در خوی در آذربایجان هم ختاییان زندگی می‌کردند و آن منطقه به ترکستان ایران مشهور بود، می‌توان با احتیاط فرض را بر این گذاشت که قراختاییان کرمان نیز به زبان ترکی سخن می‌گفتند. با این وجود، مشخص است که این قبایل، بخش ناچیزی از جمعیت کرمان را تشکیل می‌دادند.

حافظ در قرن هشتم به «ترکان پارسی‌گوی» اشاره می‌کند. این مهم می‌تواند به عنوان حضور و اختلاط ترک‌زبانان و فارسی‌زبانان در فارس تعبیر شود. هر چند اطلاعاتی مبنی بر این که ترکان سلجوقی فارس، به زبانی غیر از فارسی سخن می‌گفتند در دست نیست (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۲۱).

## ۲- قشقایی‌ها

قشقایی‌ها که اتحادیه‌ای از قبایل ترک، عرب، کرد و لر هستند، امروزه عمدتاً به گویش ترکی غربی صحبت می‌کنند. آن‌ها معتقدند که اجدادشان همراه سپاه هلاکوخان (یا تیمور) به ایران وارد شدند. البته احتمالاً این قبایل از قرن پنجم و با ورود سلجوقیان وارد فلات ایران شده‌اند. از جایگاه اولیه‌ی این قبایل در هنگام ورودشان به فلات ایران اطلاعات دقیقی در دست نیست. اما با توجه به نام قبیله «مغانلو» که تا همین اواخر هنوز موجودیت داشت، به این پی می‌بریم که احتمالاً تعدادی از این قبایل در دشت مغان (شمال سبلان) به سر می‌بردند. همچنین از گزارش ابن شهاب‌الدین یزدی می‌دانیم که در حدود سال ۸۱۸ برخی از قبایل قشقایی در منطقه‌ی گندمان در شمال فارس در بیلاق به سر می‌بردند. (Oberling, 2003)

## ۳- زبان مغولی

با رویارویی سپاه مغول با ملت‌های مختلف اوراسیا، گروه‌های زبانی و نژادی متفاوت به ارتش مغول ملحق شدند. از طرف دیگر در امپراطوری مغول رسم بر این بود که در صورت اقدام برای گسترش متصرفات، نیروی نظامی مورد نیاز، از تمامی اولوس‌ها جمع‌آوری شوند. وقتی گیوک، قآن بزرگ، به تثبیت قدرت در غرب آسیا تصمیم گرفت، از تمامی اولوس‌ها، درخواست تامین



سپاه کرد. این سپاه که ظاهراً شامل ۲۰۰ هزار جنگجوی صحراگرد بود، به فرماندهی هلاکو به سوی فلات ایران راهی شد. (Timothy, 2018: 188-189) با این حال مستوفی در *نزهةالقلوب* به تفاوت‌های زبانی مغولان ساکن ایران با ایرانیان، اشاره نکرده است؛ مگر در یک مورد که به ختایی بودن ساکنان خوی اشاره می‌کند (مستوفی، ۱۳۸۹: ۸۵). ختا به سرزمین شمالی چین اطلاق می‌شد که بخشی از ساکنان آن به ختایی تلکم می‌کردند.

با پایان تصرفات هلاکو، سلسله‌ی ایلخانان پایه‌گذاری شد و سیر مهاجرت مغول به ایران آغاز گردید. حمدالله مستوفی به مغولان ساکن ایران اشاره کرده و در مواردی مسیر بیلاقی و قشلاقی آن‌ها را مشخص کرده است. مثلاً در اطراف طالقان، شهری قرار داشت که در اصل «کاغذکُنان» نام داشت و در جنگ با مغولان ویران شده بود و در قرن هشت مسکن مغولان بوده است. آن‌ها در روستاها و قصبه‌های تابع آن شهر ساکن بودند و با کشت و زرع امرار معاش می‌کردند. به همین خاطر به آن منطقه «مغولیه» نیز می‌گفتند (همان: ۶۶). همچنین مغولان در ولایت «پشکل دره» در جنوب طالقان، که شامل چهل دیه بوده، رفت و آمد می‌کردند (همان: ۶۷). یا در نزدیکی کوه سبلان، ولایتی به نام «درارود» وجود داشت که قشلاق جمعی از مغولان بود و آنان در فصل‌های سرد به آنجا کوچ می‌کردند (همان: ۸۳). همچنین اکثر ساکنان ولایت انجرو، از توابع شهر سلطانیه، مغول بودند. کوه سَجاس در نزدیک آن ولایت قرار داشت که مدفن ارغون‌خان بود. چنان‌که رسم مغول بود، قبر او را مخفی کرده بودند و به گروهی از مغولان سپرده بودند تا نواحی اطراف آن کوه را قرق کنند. در اطراف سلطانیه چراگاه‌ها و مراتعی وجود داشت که مغولان به طور مکرر دام‌هایشان را در آنجا به چرا می‌آوردند. بسیاری از این مغولان زندگی ترکیبی یکجانشینی-کوچروی داشتند. گزارش‌هایی از زراعت کردن مغولان در دست است. مستوفی در ذکر نام دیه‌ها و قصبه‌های اطراف سلطانیه، نام مغولی آن‌ها را ذکر کرده که می‌تواند به حضور مکرر مغولان در آن مناطق تعبیر شود (همان: ۶۴). لازم به ذکر نیست که مغولان در شهر سلطانیه، پایتخت ایلخانان نیز حضور داشتند. همچنین می‌توانیم پراکندگی زبانی مغولان مهاجم به ایالات ایران را نیز بررسی کنیم. مغولان نگودری که در بیابان‌های افغانستان زندگی می‌کردند، گاه و بیگاه حملات غارت‌گرانه‌ای به شهرهای نیمه‌ی جنوبی ایران انجام می‌دادند (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۱) و حتی تا لرستان هم پیش می‌راندند (همان: ۱۳۶). دسته‌ای دیگر از مغولان اخراجی از اولوس جغتایی به نام لشکر دواخان، گاه و بیگاه به خراسان و مناطق جنوبی‌تر یورش می‌بردند (همان: ۱۴۶). مغولان اوغانی و جرمانی نیز، در کرمان و فارس به عنوان سربازان مزدور اینجویان و مظفریان روزگار می‌گذراندند (همان: ۱۸۵). این افراد به مرور هویت و زبان خود را از دست دادند (همان: ۲۶).

### زبان عربی

تا قرن هشتم بسیاری از قبایل عربی که در قرون قبلی به ایران مهاجرت کرده بودند، در جمعیت بومی هضم شده بودند. در قرن هشتم قبایل تمیم و اسد در خوزستان به سر می‌بردند. در ولایت‌های «سیف ابی زهیر» و «سیف عماره» در سواحل خلیج فارس، عرب‌زبان‌ها ساکن بودند. همچنین اعراب در شهری بیابانی، گرمسیر و ویران به نام «توج» در فارس مسکن داشتند (مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

اخبار زیادی از مهاجرت اعراب به فارس در قرون پنجم و ششم در دست است. البته نمی‌دانیم این قبایل در قرن ۸ به چه زبانی سخن می‌گفتند. احتمالاً در قرن هشتم، در اطراف سیراف، اعراب زهابی، جنوب رودخانه‌ی شاپور، اعراب مظفر و در شرق فارس اعراب شیبانی و جبارا ساکن بودند. به هر حال به دنبال انقراض خلافت عباسی، از سرعت مهاجرت اعراب به ایران کاسته شد.

(Oberling, 2012)



به علاوه، مدرسان عالی‌رتبه، نمایندگان سیاسی اعزامی از ممالک دیگر، تجار بزرگ و پرمایه‌ی فعال در خلیج فارس، اقیانوس هند و دریای سرخ، یا عرب‌زبان بودند یا به زبان عربی صحبت می‌کردند. این افراد در شهرهای بزرگ و بنادر به سر می‌بردند (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۲۲).

در قرن هشتم، عراق عرب جزئی از ایران محسوب می‌شد. مستوفی به زبان عربی ساکنان برخی از مهم‌ترین شهرهای عراق از جمله کوفه، حله، بغداد و بصره مستقیماً اشاره کرده‌است (مستوفی، ۱۳۸۹: ۳۱، ۳۵، ۳۸، ۴۰؛ البته در بصره فارسی‌زبانان و عرب‌زبانان مخلوط بودند (همان: ۳۸).

## شهرها و مناطق چندزبانه

### ۱- شهرهای چندزبانه

در قرن هشتم، بعضی از شهرها مسکن اقوام گوناگون بود. مثلاً شهرهای سلطانیه، تبریز، مراغه، بغداد و بصره. با انتخاب سلطانیه به عنوان پایتخت، روبه‌روی هر یک از دروازه‌های شهر، ساخت و ساز شد و به سرعت شهر از چند سو گسترش یافت. گروه‌ها و اقوام مختلف راهی این شهر شدند. به این ترتیب فضای زبانی مرکبی در این شهر پدید آمد (همان: ۷۶). تبریز از سلطانیه پروتق‌تر و باشکوه‌تر بود (همان: ۵۶-۵۵). پیروان ادیان متعددی در تبریز زندگی می‌کردند (همان: ۷۷). این مهم می‌تواند به گوناگونی زبانی تبریز نیز تعبیر شود. شهر مراغه هم، به علت پایگاه علمی آن، جاذب دانشمندان با زبان‌های گوناگون (از جمله چینی) بود. در بصره فارسی‌زبانان و عرب‌زبانان مخلوط بودند (همان: ۳۸). همچنین در بغداد مردم ملت‌های گوناگون حضور داشتند (همان: ۳۵).

### ۲- چندزبانی در مناطق گریزگاهی

کوهستان هندوکش در شرق ایران، ۸۰۰ کیلومتر طول و ۲۴۰ کیلومتر پهنا دارد و ارتفاع آن، بین ۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ متر متغیر است. این منطقه‌ی وسیع که شامل بخش‌هایی از چهار کشور افغانستان، تاجیکستان، پاکستان و چین می‌شود، می‌تواند به عنوان یک «منطقه‌ی گریزگاهی» بررسی شود. این اصطلاح در جنگ جهانی دوم به مناطقی اطلاق می‌شد که افراد برای فرار از جنگ‌ها و حضور نیروهای نظامی دولت‌های متخاصم به آن پناه می‌بردند. (Moon, 2010) از اخبار سیاسی‌ای که در طول تاریخ دولت‌های مجاور کوهستان هندوکش باقی مانده‌است، این‌طور استنباط می‌شود که اقوام و گروه‌های بسیار متعدد که از نظر نژادی و زبانی هیچ ارتباطی با هم نداشتند، به این مناطق پناه می‌بردند. امروزه اطلاعات دقیق از تعداد طوایف کوه‌نشین و به طور کلی، جمعیت افغانستان وجود ندارد. (Kieffer, 1982) همان‌طور که جیمز اسکات در مورد کوه‌های جنوب شرق آسیا بررسی کرده‌است «تمدن‌ها [دولت‌ها] نمی‌توانند از کوه‌ها بالا روند.» به همین ترتیب در کوهستان لرگی گرجستان (که از زاگرس و البرز ضخیم‌تر است)، گویش‌وران هفتاد زبان زندگی می‌کردند (مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۹۲). همچنین کوه‌های شرق جیرفت، در طی ادوار متوالی پناهگاه راهزنان و فراریان بود (لیسترانج، ۱۳۹۳: ۳۳۹). وضعیت ناامن کوه‌های اطراف کابل نیز به خوبی در گزارش ابن بطوطه محسوس است (ابن بطوطه، ۱۳۷۵: ۴۷۵).

«مناطق گریزگاهی» محدود به کوه‌ها نیستند. حورها (تالاب‌ها) (لیسترانج، ۱۳۹۳: ۳۱؛ بطیحه‌ی بزرگ در عراق)، بیابان‌ها (همان: ۳۳۹؛ پناهگاه راهزنان در بیابان‌های مکران و سیستان)، دریاها (همان: ۲۸۲؛ دزدی دریایی در خلیج فارس) و تا حد کمتری جنگل‌ها، کنترل، حرکت، سلطه و در نتیجه ارتباطات را کُند می‌کردند. به همین خاطر، مهاجران و فراریان با نژادها و زبان‌های گوناگون به این مناطق پناه می‌آوردند. کوه‌های زاگرس و البرز هم باید به همین ترتیب بررسی شوند. این حقیقت که امروزه فقط در حد فاصل بین کازرون و فیروزآباد ۲۰ ایل کوه‌نشین وجود دارند (سازمان امور عشایر)، نشان‌دهنده‌ی گوناگونی‌های جزئی در گروه‌های کلی‌تری که با آنان بیشتر آشنا هستیم، است. بررسی پراکندگی زبانی این‌گونه مناطق باید به طور خاص و موردی صورت



گیرد چون محیط زبانی در این مناطق اساساً بر پایه‌ی پراکندگی و گوناگونی شدید زبانی و تأثیرگذاری بسیار گند زبان‌ها، بر یکدیگر بنا شده‌است.

### زبان اقلیت‌های مذهبی

مستوفی به مسکن برخی از اقلیت‌های مذهبی اشاره کرده‌است. با این که دقیقاً نمی‌دانیم آن‌ها به چه زبانی صحبت می‌کردند، اما از توصیفاتی که از آن‌ها شده‌است، به نظر می‌رسد در فضاها‌ی بسته‌ی فرهنگی مخصوص به خود زندگی می‌کردند. از جمله گروهی از صابئین (صایبان) در هویزه در خوزستان زندگی می‌کردند (مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). گروهی از یهودیان در مقبره‌ی «ذوالکفل پیغمبر» نزدیک کربلا مراسم آیینی برگزار می‌کردند (همان: ۳۳). در اوجان در آذربایجان، جمعی از مسیحیان زندگی می‌کردند (همان: ۸۰). همچنین در دژ ماکویه در آذربایجان، «بزرگ کشیشان» ساکن بود (همان: ۸۹). حضور یک اسقف عالی‌مقام در آذربایجان می‌تواند به حضور قابل توجه مسیحیان در آذربایجان تعبیر شود. با این وجود دقیقاً نمی‌دانیم این اقلیت‌های دینی در قرن هشتم به چه زبانی سخن می‌گفتند.

### نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین مسائل در تاریخ اجتماعی ایران، جغرافیای پراکندگی زبانی است؛ این که در فلات ایران گویشوران چه زبان‌هایی می‌زیستند و این که چه ارتباطات زبانی و قومی بین اقوام مختلف وجود داشته، کمتر مورد بحث قرار گرفته‌است. در پژوهش حاضر، دو الگوی تداوم و تحول در بررسی پراکندگی زبان فلات ایران در قرن هشتم شناسایی شد. زبان ترکی که از قرون پس از اسلام در نتیجه‌ی مهاجرت قبایل ترک در فلات گسترش یافته بود، رواج بیشتر یافت زیرا مهاجرت این قبایل در طی قرن هفتم و هشتم با همان شدت یا بیشتر، در جریان بود. همانند گذشته، زبان‌های گیلانی، مازندرانی، تالشی و تاتی در ارتباط نزدیک با زبان‌های قفقازی قرار داشتند. در آخر، محدوده‌ی زبان بلوچی، بخش‌هایی از بلوچستان و کرمان امروزی را در بر می‌گرفت. از طرف دیگر، پراکندگی زبانی دچار تحولات چندی نیز شد. زبان لکی از یکی از گویش‌های جنوبی زبان کردی منشعب شد. پس از سقوط خلافت عباسی، مهاجرت قبایل عرب از عراق و شبه جزیره عربستان به فلات ایران متوقف شد. در نتیجه، گسترش زبان عربی در جنوب ایران نیز متوقف شد. در نیمه‌ی قرن هفتم هجری، زبان فارسی، دوره‌ی عصر آغازین زبان فارسی را پشت سر گذاشت. این به معنی کم‌رنگ شدن ویژگی‌های محلی زبان فارسی و یکپارچه شدن زبان فارسی بود. البته همچنان گوناگونی‌های محلی وجود داشت. در نهایت، یورش مغول به ایران و حاکمیت یافتن ایلخانان، باعث مهاجرت گسترده‌ی قبایل مغولی و ختایی به داخل ایران شد و در نتیجه زبان مغولی در مناطق شمال غربی و جنوبی فلات ایران گسترش یافت.

### منابع و مآخذ

- ابن بطوطه، (۱۳۷۶)، سفرنامه‌ی ابن بطوطه، ترجمه‌ی دکتر محمدعلی موحد، تهران: نشر آگاه، چاپ ششم.
- بهرامی، روح‌الله، مهدی صلاح، (۱۳۹۰)، «دولت آل خورشید و خلافت عباسی بررسی مناسبات سیاسی اتابکان لر کوچک با دربار خلافت عباسی (۵۶۵-۵۵۰ ه. ق.)»، پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، شماره‌ی سوم، صص ۷۷-۹۸.
- حافظ‌ابرو، (۱۳۷۵). جغرافیای حافظ‌ابرو. به تصحیح صادق سجادی. چاپ اول، تهران: نشر میراث مکتوب.
- خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۴). فارسیان در برابر مغولان. تهران: انتشارات آبادبوم.
- سازمان امور عشایر، «طوایف و توزیع جغرافیایی»، <https://ashayer.ir/index.aspx?pageid=160&pageid=160>
- فروزانی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، سلجوقیان؛ از آغاز تا فرجام، تهران: انتشارات سمت.





- لیسترانج، گای، (۱۳۹۳)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله، (۱۳۸۹)، نزهةالقلوب، تصحیح گای لیسترانج، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- \_ Borjian, Maryam. 2005. Bilingualism in Mazandaran, September 21, 2006. Language, Communities and Education. Languages, Communities & Education: A Volume of Graduate Student Research. pp. 65-73.
- \_ Ch. M. Kieffer, "AFGHANISTAN v. Languages," Encyclopedia Iranica, online edition, 1982, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/afghanistan-v-languages> (updated July 11, 2011)
- \_ Hannah Wild, Luke Glowacki, et al. "Making Pastoralists Count: Geospatial Methods for the Health Surveillance of Nomadic Populations," NCBI, 2019, available at <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6726942/>
- \_ Ivan Nasidze, Dominique Quinque, et al, "Concomitant Replacement of Language and mtDNA in South Caspian Populations of Iran," Current Biology, Volume 16, Issue 7, 4 April 2006, Pages 668-673
- \_ J. Elfenbein, "BALUCHISTAN iii. Baluchi Language and Literature," Encyclopedia Iranica, 1988, Vol. III, Fasc. 6, pp. 633-644
- \_ J.-P. Digard, G. L. Windfuhr, A. Ittig, BAQTĪĀRĪ TRIBE, Encyclopedia Iranica, print edition 1988, Vol. III, Fasc. 5, pp. 553-560
- \_ Ludwig Paul, "Persian Language, Early New Persian," Encyclopedia Iranica, online edition, 2013, available at <https://iranicaonline.org/articles/persian-language-1-early-new-persian> (accessed January 1, 2000).
- \_ Michael Moon, Colin Talley, "Life in a Shatter Zone: Debra Granik's Film Winter's Bone," Southern Spaces, 2010, available at <https://southernspaces.org/2010/life-shatter-zone-debra-graniks-film-winters-bone/> (accessed December 6, 2010).
- \_ Mohammad Reza [Faribors] Hamzeh'ee, "Lak Tribe," Encyclopedia Iranica, online edition, 2015, available at <https://iranicaonline.org/articles/lak-tribe> (accessed December 31, 2015)
- \_ P. Oberling and B. Hourcade, "'ARAB iv. Arab tribes of Iran," Encyclopedia Iranica, II/2, pp. 215-220
- \_ Pierre Oberling, "Kurdish Tribes," Encyclopedia Iranica, online edition, 2004, available at <https://iranicaonline.org/articles/kurdish-tribes> (accessed July 20, 2004).
- \_ Pierre Oberling, "QASQĀ' I TRIBAL CONFEDERACY i. HISTORY," Encyclopedia Iranica, online edition, available at <https://iranicaonline.org/articles/qasqai-tribal-confederacy-i> (accessed July 20, 2003)
- \_ Timothy, M. (2018). The Mongol Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd



## شناخت و بررسی ادبیات عامیانه‌ی مردم سیستان با تأکید بر آسوکهی سیستانی

فاطمه رضانی<sup>۱</sup>

### چکیده

آسوکه گونه‌ای از روایت داستان‌های عامیانه‌ی مردم سیستان است. آسوکه‌ها انواع مختلفی دارند؛ از جمله روایت‌های داستانی، اسطوره‌ای، افسانه‌ای، تاریخی، طنز و تماشایی را داراست که در دو قالب نظم و نثر روایت می‌شوند. با توجه به ضرورتی که برای حفظ و احیای این میراث معنوی وجود دارد، نگارنده اقدام به ثبت ملی این اثر معنوی نموده و نیز در این تحقیق سعی شده تا با روش تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به معرفی و بررسی ادبیات عامیانه‌ی مردم سیستان با تأکید بر آسوکهی سیستانی به شناساندن هرچه بهتر این میراث معنوی پرداخته، ضرورت حفظ و انتقال آن به آیندگان مشخص شود.

**کلید واژه‌ها:** بررسی، ادبیات عامه، سیستان، آسوکه.



## مقدمه

ادبیات عامه‌ی هر ملتی، آینه‌ی ذوق و هنر آن ملت است و همچنین می‌تواند وسیله‌ی خوبی برای ساخت خصوصیات آن قوم باشد و چون با فرهنگ فولکلور ملل دیگر رابطه‌ی تاریخی، فلسفی و مذهبی دارد، می‌تواند پیام‌آور دوستی هر ملتی نزد سایر ملل باشد. فرهنگ و ادبیات مردم هر ملتی، نشان‌دهنده‌ی سوابق تاریخی و تحول فکری و تکامل اجتماعی مردم آن کشور است (انجوی شیرازی و ظریفان، ۱۳۷۱: ۱۰-۱۱)، به‌ویژه در سرزمین پهناوری چون ایران که هر منطقه، لهجه‌ی خاص و فرهنگ عامیانه‌ی مخصوص خود را دارد. این حقیقت آشکار می‌شود که با وجود اختلافات ظاهری فولکلور در هر منطقه، ریشه‌ی همه‌ی آن‌ها یکی است که این خود دلیل قاطعی بر پیوندها و پیوستگی‌های مردم این سرزمین است (همان جا).

بخشی از فرهنگ عامه‌ی کشورمان را افسانه‌هایی تشکیل می‌دهد که سینه‌به‌سینه نقل شده‌اند و دانسته‌ها و تجربیات زیادی را انتقال داده‌اند (یاوری و مسیحا، ۱۳۸۸: ۲۱۹) و از هر دوره‌ی یادی و نشانی برگرفته، به گنجینه‌ای از میراث زنده‌ی فرهنگی ما تبدیل شده‌اند (نادری، ۱۳۸۳: ۱۰). راز ماندگاری این قصه‌ها و افسانه‌ها پویایی، صداقت و وفای باطن محتوای آن‌هاست؛ به‌ویژه اینکه هر قصه، راز و رمز ویژه‌ای برای انسان‌ها داشته و دارد (عسکری عالم، ۱۳۹۲: ۱۵).

وجود آثار کهن همچون شهر سوخته و آثار مکتوب به جامانده از مشاهیری همچون فرخی سیستانی، محمد بن وصیف سگزی، رابعه‌ کعب قزداری و ابوالفتح بستی، گواهی است بر قدمت فرهنگ و تمدن در سیستان که بر اهمیت شناخت فرهنگ و ادب این منطقه می‌افزاید. آسوکه‌های سیستان، بخشی از فرهنگ و ادب عامه‌ی مردم سیستان و شامل قصه‌ها و افسانه‌های کهن به زبان محلی است. این داستان‌ها که از روزگاران گذشته نسل‌به‌نسل و سینه‌به‌سینه در میان مردم سیستان انتقال یافته، بازتاب نمادین و روایی خیال، چالش و دانش مردم این مرز و بوم است که به‌عنوان ابزار آموزش فرهنگ و ایدئولوژی و توجیه ارزش‌های طبقه‌ای و نگرشی در حافظه‌ی قومی و گروهی مردم این منطقه بر جای مانده است (یوسف آبادی، ۱۳۹۹: ۲۳۸).

سرزمین سیستان، با داشتن دلآوری‌ها و پیشینه‌ی عمیق تاریخی، گنجینه‌ای محفوظ از روایت‌های داستانی را در دل خود جای داده‌است. «سیستان، سرزمین افسانه‌ساز تاریخ کهن ایران، تاریخی قدیمی و باستانی دارد و از مهم‌ترین مناطق ایران‌زمین است که در طول تاریخ پراضطراب این کشور، دستخوش حوادث گوناگون بوده‌است. از این‌رو، سرزمین سیستان و سرگذشت مردم دلبر آن که در زمان‌هایی که در این مرزوبوم می‌زیسته‌اند همانند تاریخ همه‌ی سرزمین‌ها و اقوام باستانی، افسانه‌ها و داستان‌های شیرین و شورانگیز دارد که در حال حاضر، قسمتی از پیکره‌ی ستبر استان سیستان و بلوچستان را تشکیل می‌دهد (افشار سیستانی، ۱۳۹۵: ۷). آسوکه‌ها به بخشی از گنجینه‌ی باشکوه روایت‌های شفاهی و یکی از شاخه‌های ادبیات شفاهی تبدیل شده‌اند که در میان مردمان سیستان بسیار محترم است (عطاردی، ۱۳۹۷: ۶۸).

در مورد آسوکه‌های سیستانی، پژوهش‌هایی اندک صورت گرفته که از این جمله می‌توان به کتاب آسوکه‌ی غلام رضا عمرانی اشاره کرد که در آن به معرفی انواع آسوکه پرداخته‌است. از دیگر پژوهش‌ها در این باب می‌توان به کتاب افسانه‌های سیستان "آسوکه" اثری از ابراهیم خمر اشاره کرد.

مقاله‌ای با عنوان "جدال خیر و شر در آسوکه‌ها؛ ویژگی‌های دراماتیک آسوکه‌ی ترمه" با نویسندگی الهه عطاردی و نیز مقاله‌ی "بررسی آسوکه‌ی بزک جنگلی شاه بر مبنای نظریه‌ی کلود برمن" به قلم فرشته‌ی کیانی قلعه نو از دیگر پژوهش‌ها در مورد آسوکه هستند. مطالعات اندک در آسوکه‌های سیستانی، کمتر شناخته شده بودن روایت‌های داستانی در این منطقه، فرهنگ غنی سیستان و پیشینه‌ی تاریخی آن، نگاهی دوباره را به آسوکه‌ها می‌طلبد.

## انواع آسوکه



آسوکه در گویش سیستانی به افسانه‌ها، داستان‌های شفاهی و روایت‌های شفاهی اطلاق می‌شود. در آسوکه‌ها، ردپای تاریخ و اسطوره‌ی سرزمین سیستان به چشم می‌خورد. از روزگاری که سرسبزی و آبادی هیرمند، دشت سیستان را به بهشت هخامنشیان و ساسانیان تبدیل کرده‌بود تا روزگاری که قدرت‌طلبی حاکمان و هجوم دشمنان، نسلی از مردان ایرانی را در دل اسطوره‌ها و افسانه‌ها متولد ساخت. رستم دستان، رادمان و آذرک از نسل قهرمانانی هستند که با ایران و ایرانی پیوندی جاویدان یافته‌است (عطاردی، ۱۳۹۹: ۶۸).

آسوکه‌ها به لحاظ نوع و مضمون، تحت تأثیر سابقه‌ی تاریخی و اسطوره‌ای سیستان و جایگاهی که در تمدن و فرهنگ ایرانی دارد و نیز وقایع تاریخی و اجتماعی‌ای که بر این سرزمین گذشته‌است، قرار دارد (همان جا) که با توجه به این موضوع، آسوکه‌های سیستان به انواع زیر تقسیم می‌گردد:

۱. "روایت‌های اسطوره‌ای، که کامل‌ترین شکل آن در شاهنامه آمده‌است. شرح دلآوری‌های رستم و دیگر قهرمانان اساطیری که تاریخ باستانی سیستان را تا زمان گرشاسب، پادشاه پیشدادی به عقب می‌رانند. چنان‌که نام سیستان نیز برگرفته از همین دوران تاریخی است. در تاریخ سیستان آمده‌است: سیستان در زمان گرشاسب «سیوستان» نامیده شد، یعنی سرزمین مردان و به مرور زمان، سیوستان به یک حرف کمتر (حذف واو) سیستان شد (بهار، ۱۳۱۴: ۲۲).
۲. روایت‌های تاریخی که در آمیختگی با افسانه‌ها، حکایت‌های عامیانه در افواه مردم را از رخدادی تاریخی بیان می‌کنند. برخی از این آسوکه‌ها به شکل مثل بر زبان مردم جاری است، همچون آسوکه‌ی «کنجه که شهر زاهدو»، بعضی از آسوکه‌ها بر اساس یک شخصیت تاریخی شکل گرفته‌اند، مانند آسوکه‌های «ذو القرنین دو شاخ دارد!» و «شاه سلیمان» و آسوکه‌هایی مانند «شهر کاک‌ها» و «شهر ساووری» که از زبان افسانه‌ها، تاریخ شکل‌گیری دو شهر را روایت می‌کنند.
۳. روایت‌هایی افسانه‌ای با درونمایه‌ی جادویی، که با ورود به جهان بی‌حد و مرز افسانه‌ها، بر تخیل شگرف راویان آن صحنه گذاشته، بدنه‌ی فرهنگی ادبیات سیستان را به پیکره‌ی عظیم افسانه‌های ایرانی پیوند می‌زند. آسوکه‌هایی همچون «شاترسان» «ملک فیصل و ملکه خاتون»، «کلم جن»، «شاه باران»، «جوسر پهلوان» و «شاهزاده و سه پریزاده»، افسانه‌هایی از این دست هستند.
۴. روایت‌های واقع‌گرا، برگرفته از سبک و شکل زندگی مردم، روایت‌هایی که گاه با زبان طنز و ظرافت‌های روایی، افسانه‌های عامیانه را در نشان دادن الگوهای تربیتی و آموزشی آشکار می‌سازد. ارائه‌ی پندها و اندرزها و رهنمودهایی که جستن از خطر در بحبوحه‌ی بحران‌های زندگی در خشکسالی و تنگناهای برآمده از شرایط اقلیمی را ممکن می‌سازد و با مفاهیم اخلاقی همچون عشق مادر به فرزند و نشان دادن راه و رسم زندگی همراه است. آسوکه‌هایی همچون: «سوخته نان سوغاتی»، «دو برادر دارا و نادار»، «یک دانه انار و زن آبتن»، «مد تنبل» و «چهل دختر، چهل پسر» از جمله افسانه‌های واقع‌گرا به شمار می‌روند.
۵. روایت‌هایی که شخصیت اصلی آن‌ها حیواناتند و در قالبی تمثیلی روایت‌گر نکات ظریف اخلاقی و پند و اندرزهای اخلاقی‌اند. در این دست روایت‌ها، گاه حتی در ساده‌ترین آن‌ها ارزش‌هایی مانند کار، چرخه‌ی تولید و هم‌جواری با طبیعت دیده می‌شود. نگاه کلیشه‌ای به حیوانات نیز در برخی از افسانه‌ها دستخوش تغییر می‌شود؛ چنان‌که در آسوکه‌ی «عاقبت یک شیر»، گرگ که در اغلب آسوکه‌ها چهره‌ای حیل‌گر دارد، در نهایت جوانمردی، کمک‌حال شیر در مانده‌ای می‌شود که با ناسپاسی به رفاقت او خیانت می‌کند. از دیگر آسوکه‌های تمثیلی می‌توان به: (تیسک) (دم جنبانک)، «گرگ گرسنه و روباه» آسوکه‌ی «کاکلی و مار»، «مرغ نیم منی» و «بزک جنگلی شاه» اشاره کرد.
۶. افسانه‌ها و قصه‌های طنزآمیز نیز بخش دیگری از آسوکه‌ها را تشکیل می‌دهند. در این دسته از روایت‌ها، پیام‌های اخلاقی با تکیه



بر کلامی طنزآلود و طعنه‌آمیز و یا با ساخت موقعیتی برآمده از دل وقایع، ارائه می‌شوند. در این قصه‌ها، ساده‌دلی مردمان، بی‌فکری و ناآگاهی، خصوصیات اخلاقی یا رفتاری آنان اغلب دست‌مایه‌ی خلق موقعیت‌های طنزآمیز می‌شود. در آسوکه‌ی «سبز پنبه‌خوار»، ناآگاهی مردمی که برای نخستین بار هندوانه‌ای را در مزرعه‌ی خود مشاهده می‌کنند، به موقعیت تراژیک کم‌دی ختم می‌شود که بیش از هر چیز برخاسته از ترس و جهل مردم است و یا در آسوکه‌ی «مهمان بی‌خیال»، رودربایستی و تعارف با مهمان، میزبانان را در موقعیتی کُمیک قرار می‌دهد که برای گریز از آن چاره‌ای جز خشونت‌ی اغراق‌شده دیده نمی‌شود. خیال‌پردازی و رؤیابافی نیز در دو آسوکه‌ی «نقل بز و باغ» و «خر بی‌دم و دو گوش» هجو شده، با زبانی شیرین اما طعنه‌آمیز ضمانت می‌شود. طنز در آسوکه‌ها زبانی قدرتمند و کارآمد دارد و این اصل مهمی است که آسوکه‌پردازان نیز در نقل‌های خود آن‌چنان که از متن آسوکه‌ها بر می‌آید، به آن اهتمام می‌ورزند. «مرد کوتاه قد و زن بلند قد»، «کیش کیش مگس‌ها!»، «کچل و کلاغ لنگ»، «مهمان بی‌خیال»، «پدربزرگ ملا عوض» و «ریخ شوخی»، از جمله روایت‌های طنزآمیز آسوکه‌های سیستان به شمار می‌رود (همان: ۷۰).

### ساختار آسوکه‌ها

ساختار آسوکه‌های سیستانی، همانند ساختار در افسانه‌ها است، «آسوکه ابتدا با یک مقدمه‌ی زیبا و شیرین و جمله‌ی «یکه بو، یکه نبو غیر از خدا هیچکده نبو» آغاز و سپس اصل داستان پیگیری می‌شود و در پایان نیز بیشتر قصه‌ها با دعای خیر و پیروزی بر دشمن ختم می‌شود. از ساختار آسوکه‌ها، با عنوان «تشریفات» یاد شده‌است. آسوکه تشریفات ابتدایی دارد و تشریفات انتهایی. (عمرانی، ۱۳۹۱: ۳۰/۱). آسوکه‌ها معمولاً با عبارت «بود، بود، بود، از خدای ما و شما کسی بهتر نبود!» شروع می‌شوند. آسوکه‌گو عبارت‌هایی مانند «بود، بود و بود تا ...» و عبارت «آقای که شما را دارم» را برای ارتباط بین بخش‌های آسوکه به کار می‌برد. در پایان نیز، با عبارت «خدا هم چنان‌که مراد او را داد، مراد همه را (جمع بندگان خود را) داد» داستان به اتمام می‌رسد (عطاردی، ۱۳۹۹: ۷۲).

### درون‌مایه‌ی آسوکه

ادبیات عامیانه‌ی هر ملت نمایانگر احساسات و علایق، تحولات فکری و آداب و رسوم مردم آن ملت است. آسوکه‌های سیستان نیز از این اصل پیروی می‌کنند. تاریخ سیستان با قصه‌ها و افسانه‌ها آمیخته و به نوعی روح افسانه و قصه‌ها در این سرزمین جاری است. آسوکه‌ها صحنه‌ی ابدی جدال خیر و شر هستند و تصویری زنده از سرانجام انتخاب‌های آدمی میان خوبی و بدی را ارائه می‌دهند، دنیای آسوکه دنیای ساده‌ای است، قهرمانان آسوکه‌ها هم مثل دنیایشان ساده است. از این رو، تسلیم تقدیر و سرنوشت، بر بال بخت و اقبال خود سوار می‌شوند و با تکیه بر هوش و توانایی‌های خود، مسیری را در پیش می‌گیرند که سرانجام آن را پیش از هر چیز، صفات اخلاقی آنان تعیین می‌کند. مردان شجاع و جنگاور که با شجاعت و غلبه بر ترس‌های خود، در جنگ با دیوان پیروز می‌شوند و ازدها را به تسلیم وا می‌دارند و در این مسیر از کمک نیروهای غیبی و یا بخت و اقبالی نیکو بهره‌مند می‌شوند و یا با بدطینتی، فریبکاری و دروغ سرافکننده شده، عاقبتی تلخ می‌یابند.

عشق، ازدواج، جستجو برای یافتن محبوب و اثبات شجاعت و لیاقت به‌رغم ضعف‌های جسمانی از برجسته‌ترین مضامین افسانه‌های سیستانی است که به‌نوعی از شناخته‌شده‌ترین درون‌مایه‌های افسانه‌های مناطق دیگر و جهان به شمار می‌رود. با وجود این، مضامینی است که به‌نظر تنها در آسوکه‌های میدان دیده می‌شوند؛ مضمون انتقام‌گاه در خشن‌ترین اشکال در آسوکه‌ها بروز



می‌نماید؛ چنان‌که در آسوکه‌ی تلخک، انتقام به خشن‌ترین شکل ممکن به تصویر کشیده می‌شود. درون‌مایه‌ای که در افسانه‌ی «پنج ارغن» نیز به‌عنوان مضمون اصلی هر پنج افسانه، روایت داستانی را پیش می‌برد و خلق و خو، روح بیابانی و جنگاورانه‌ی باستانی مردمان سیستان و بلوچ را به تصویر می‌کشد که گویا هرگز تسلیم شدن در برابر ظلم را بر نمی‌تابند. درون‌مایه‌های طنزآمیز، بخش دیگری از مضامین آسوکه‌ها را تشکیل می‌دهند. بلاهت و ساده‌دلی، روبه‌رو شدن با خرافه‌ها، دست‌مایه قرار دادن خیال‌بافی‌های بی‌اساس (آسوکه‌ی «نقل بز و باغ») و محک زدن ادعاهای دروغ در رفاقت و تأکید بر عواقب توهمات بیهوده با زبانی طنز (خر بی دم و دو گوش) و به سخره گرفتن غرور بی‌جا که اغلب در آسوکه‌های تمثیلی حیوانات دیده می‌شوند، از نمونه مضامین اخلاقی‌ای است که در آسوکه‌هایی با رویکرد واقع‌گرا، اخلاقی و تمثیلی در بستری از طنز موقعیت روایت می‌شوند (همان: ۷۱).

### شخصیت‌های آسوکه

قهرمانان در آسوکه‌های سیستانی تابع ویژگی‌ها و خصوصیات «قهرمان» در افسانه‌ها هستند و بنا بر نوع آسوکه، سحرآمیز بودن آن یا واقع‌گرا بودن، مجموعه صفاتی را می‌یابند که بیشتر معرف «تیپ» در روایت داستانی هستند تا «شخصیت» آسوکه‌های سیستان، شخصیت‌هایی رخ می‌نمایند که به نظر تنها متعلق به همین خطه‌ی جغرافیایی و ریشه در تاریخ باستانی این سرزمین قصه‌خیز دارند، «بز لنگی» نمونه‌ای از این شخصیت‌هاست که ویژگی‌هایش در میان شخصیت‌های منفی افسانه‌ها به او چهره‌ای یگانه بخشیده‌است. پرداخت شخصیت بز لنگی و جزئیاتی که در توصیف ظاهر او گفته می‌شود یادآور اسفنجکس‌هاست «موجودی قوی شبیه دیو که مثل انسان روی دو پا راه می‌رفته و چون نمی‌تواند به‌طور دائم بایستد، یک پایش را می‌کشد و این موجود در افسانه‌های سیستانی، نقش عمده‌ای در جنگ با مردم دارد و اغلب هم دچار شکست می‌شود» (خمر، ۱۳۸۹: مقدمه).

شخصیت دیگر آسوکه‌ها، «گرگ» است. گرگ گرت‌برداری یا تکرار یکی از معروف‌ترین قهرمانان افسانه‌ها یعنی «کچل» است. «گرگ یعنی انسان کچل. این فرد کچل‌آدمی است نیرنگ‌باز که مسائل بسیار مشکل را حل می‌کند و انسانی است بسیار باتدبیر که مشکلات را به‌سادگی از پیش پا بر می‌دارد و همیشه هم در حل و فصل معضلات موفق است» (همان)، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کچل، آسان گرفتن زندگی و زیرکی در حل مشکلات است، به‌طوری که این نوع برخورد با زندگی برای او خوش شانسی می‌آورد. «کچل» با زیرکی علیه شر مبارزه می‌کند. این کشمکش علیه شر، قصه‌ها را پر از حادثه می‌سازد ولی قصه‌ها پایان خوش دارند. به‌غیر از بز لنگی و گرگ که نقش اصلی افسانه‌های سیستان را دارا هستند، موجودات دیگری نیز مثل خروسک، دیو و... در افسانه‌های سیستان نقش‌های گوناگونی دارند (عطاردی، ۱۳۹۷: ۷۳).

شخصیت‌های انسانی آسوکه‌ها نیز پرتعدادند. در آسوکه‌ها مردان دو گروه هستند: ۱- انسان‌های عامی و معمولی، کشاورزان، تاجران، چوپانان و هیزم‌شکنان، شخصیت‌هایی‌اند که ساده‌دلی، فقر و شاید ترس، از مهم‌ترین خصوصیات آن‌ها باشد. آن‌ها در طی ماجراها و حوادثی که بر آن‌ها می‌گذرد دچار طمع، ضرر و شکست می‌شوند. برای حل مشکلاتشان دست‌به‌دامان ریش‌سفیدانی می‌شوند که گاه مانند آنچه در آسوکه‌ی «سبز پنبه‌خوار» شاهدیم، اوضاع را از آنچه که هست بدتر می‌کنند.

۲- امیران، حاکمان، پادشاهان و شاهزادگان در افسانه‌های جادویی و سحرآمیز، اغلب در دو نقش مثبت (پروتاگونیست) و منفی (آنتاگونیست) حضور می‌یابند. در آسوکه‌ها، شاهزادگان اغلب وضعیت متزلزلی دارند، چنانکه بعد از مرگ پدر، با خدعه‌ی وزیر، دچار حرمان شده و مجبور به ترک تخت و تاج سلطنتی و شهر و دیار خود می‌شوند. اگرچه تقدیر، همواره به‌گونه‌ای رقم



می‌خورد که شاهزاده بعد از کسب تجربه‌ها و پشت سر گذاشتن حوادث بسیار، حقانیت خویش را ثابت و میراث پدر را تصاحب می‌کنند. بخشی از تصویری که از زنان در آسوکه‌های سیستان ارائه می‌شود، پیرو نگاه تاریخی و رایج در افسانه‌هاست. مکر زنان همواره به‌عنوان یکی از درونمایه‌های شناخته‌شده‌ی افسانه‌ها مطرح می‌شود. در افسانه‌ها اغلب از پیرزالان، زنان پیر ساحره و زیبارویان بدطینت یا زنان خیانت‌کار سخن به میان می‌آید که در آسوکه‌های سیستان، کمتر بر این موضوع تأکید می‌شود. وفاداری و پاکدامنی زنان، فداکاری آن‌ها، صبر در برابر مصائب و هنرمندی و تدبیر آنان، آسوکه‌های سیستان را از سایر افسانه‌هایی از این دست متفاوت ساخته‌است. نگاه انتقادی به نظام مردسالارانه، برخی از آسوکه‌ها را از زمانه‌ی خود جدا می‌کند و دیدگاهی نو در زمینه‌ی توانایی زن به مثابه انسانی مستقل و صاحب احساس و دارای توانایی هم‌پای مردان ارائه می‌دهد.

در آسوکه‌ی «یک دانه انار و زن آبستن»، زنی آبستن از روی شرم و حیا، پنهان از چشم برادران و شوی خود دانه‌ای انار را از روی هوس برداری می‌خورد و همین به فاجعه‌ای دردناک و مرگ مظلومانه‌ی او می‌انجامد. در آسوکه‌ی «چهل دختر، چهل پسر» به‌صراحت توانایی زنان در تجارت و تدبیر امور در رقابت با مردان به چالش کشیده می‌شود. در آسوکه‌هایی مانند «شاه و وزیر هوس باز»، تدبیر زن در انتقام از پادشاهی که به او نظر سوء دارد و یا «آسوکه‌ی شش انگشتی»، فداکاری زنانی که با تحمل تهمت‌ها و قضاوت‌های نابجا همچنان پاکدامنی خود را حفظ می‌کنند، نمونه‌هایی از این دست است. در آسوکه‌ی «مرد تاجر»، زن حتی با وجود مرگ فرزندان به دست وزیر هوس‌باز تسلیم خواسته‌ی او نمی‌شود و همچنان به همسرش وفادار می‌ماند. مظلومیت زنان در آسوکه‌ی «ترمه»، شکلی جدید می‌یابد. نگاه انتقادی به رسوم قبیله‌ای که نخستین قربانیان آن زنان هستند، بی‌پناهی دختر نوجوان و تنهایی او، التماس‌های بیهوده‌اش برای گریز از ازدواجی اجباری و تن دادن به رسم خون‌بس. آسوکه‌ی ترمه را به نمونه‌ای درخشان از بیان هنرمندانه‌ی دردها و رنج‌های تاریخی زنان سیستان تبدیل ساخته است.

شخصیت‌های غیرانسانی آسوکه‌ها نیز متنوع هستند. دیو، اژدها، جادوگر، بزلنگی، پریزاد و انواع حیوانات سخنگو از جمله عناصر جادویی افسانه‌های سحرآمیز سیستانی هستند. پریزادگان، موجوداتی فرشته‌خو هستند که گاه در برابر آدمیان از خود اراده‌ای ندارند و در وفاداری و زیبایی سرآمد موجودات افسانه‌ای هستند، موجوداتی دست‌نیافتنی و وفادار به عهد و پیمان خود با آدمیان معرفی می‌شوند. پریزادگان در سرزمین خود که پشت کوه قاف است منزل دارند. شهری که ورود آدمیان به آن ممنوع است. آنان شکست حرمت خود را تاب نمی‌آورند و گاه دست به اعمال خشونت‌آمیز نیز می‌زنند.

دیوها، دشمن آدمیزادند و رباینده‌ی زیبارویان؛ اما باوجود قدرت و توانایی‌ای که دارند، موجوداتی نادان هستند که پس از شکست، سر سپردگی آدمیان را می‌پذیرند.

جادوگران، اغلب در چهره‌ی پیرزالان ظاهر می‌شوند. جادوگران با پریزادگان عداوت دارند و از آنجا که راه طلسم آن‌ها را می‌شناسند، هم‌پای پادشاهان و وزیران بدسیرت، نیت شوم خود را عملی می‌کنند (همان: ۷۵).

بزلنگی، موجودی شرور با هیبتی ترسناک و نیمه‌بز-نیمه‌انسان است. بزلنگی‌ها دشمن آدمیان و تجسم شر مطلق هستند. به‌قول کسانی که در سیستان افسانه می‌گویند، این حیوان آدم‌نما وقتی انسان را می‌بیند، هم‌صدا با دیگر بزلنگی‌ها می‌گوید: «بو بئنه بوی آدمیزاد بئنه» که یعنی من بوی آدمیزاد را حس می‌کنم (خمر، ۱۳۸۹: مقدمه). اگر آدمیزاد بزلنگی را بکشد، می‌تواند از خاصیت جادویی چشم آن برای درمان نابینایی استفاده کند (آسوکه‌ی لالو). بزلنگی‌ها با خانواده‌ی‌شان زندگی می‌کنند و فرزندان‌شان نیز مانند خود آن‌ها شرورند (آسوکه‌ی چارچشم). بزلنگی ممکن است گاهی روی خوش نشان دهد؛ اما قطعاً بنا بر سرشت ناپاکش پایانی تلخ را برای آدمیان رقم خواهد زد (آسوکه‌ی مرد تاجر). بزلنگی تنها در آسوکه‌های سیستان دیده می‌شود. تاکنون پژوهشی درباره‌ی خاستگاه این موجود افسانه‌ای به انجام نرسیده‌است؛ اما از آنجا که بزلنگی و چهره‌ای که از او در آسوکه‌ها به نمایش



گذاشته می‌شود در تناقض کامل یا جایگاه و چهره‌ی اسطوره‌ای «بژ» در تاریخ و فرهنگ ایران چه پیش از اسلام و چه پس از آن است، شاید بتوان در جستجو برای یافتن ریشه‌های ظهور و بروز این چهره‌ی نیمه‌اساطیری شرور در آسوکه‌های سیستانی به تأثیر فرهنگ هلنیستی بر فرهنگ مردم از دوران سلوکیان اشاره داشت؛ امری که اثبات آن به تحقیق و بررسی‌های بیشتر نیاز دارد (همان: ۷۶).

حیواناتی که در مواقع سرنوشت‌ساز، ناگهان به سخن درآمده و سبب نجات قهرمان قصه از گرفتاری‌های پیش روی می‌شوند، از جمله‌ی دیگر شخصیت‌های غیرانسانی افسانه‌های سیستانی به شمار می‌روند. در آسوکه‌ها هم اغلب کبوتر این نقش را به عهده دارد. خروس، نیز در آسوکه‌ها، گاه و بیگاه ظاهر می‌شود. او پیرو نقش نمادین خود، می‌تواند بازگوکننده‌ی حقایق باشند و پرده از بدکاری آدمیان بردارد (آسوکه‌ی فاطمه کو اشیه که) و گاه نیز با آواز بی‌موقع خود، متضرر و پشیمان می‌شود (آسوکه‌ی خروس پولدار) (همان جا).

شخصیت‌ها و اشیای جادویی نیز در آسوکه‌ها نقش دارند. اشیایی مانند انگشتر، دیگی که به اراده‌ی صاحب آن می‌تواند هر لحظه غذای مفصلی تهیه کند، چوب جادویی، قالیچه‌ی پرنده و ... از جمله عناصر و اشیای جادویی آسوکه‌ها به شمار می‌روند. در این میان انگشتری حضرت سلیمان از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است، این انگشتر در نزد پریزادها و دیوان حرمت دارد و کسی از آن‌ها نیست که در برابر آن انگشتر و قسم به حضرت سلیمان، حرمت شکنی کرده و به عهد خود وفا نکند. اهمیت این اشیا، هنگامی آشکار می‌شود که قابلیتشان در یاری به قهرمانان قصه در برقراری عدالت و دستیابی به کامیابی و پیروزی خیر بر شر، مؤثر واقع شده و روایت را تا آنجا که به پایانی خوش برسد، پیش می‌برند.

### نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی کلی از تمام آنچه که پیش‌تر آورده شد، می‌توان چنین بیان کرد که: داستان‌های عامیانه‌ی هر منطقه نشان دهنده‌ی تمدن و فرهنگ آن خطه است. این داستان‌ها دربردارنده‌ی آمال و آرزوها و تخیلات بسیار قوی مردم عادی و معمولی یک جامعه است که با زبان ساده و بدون آرایش به بیان تمایلات خود می‌پردازند. با استمداد از داستان‌های عامیانه‌ی هر منطقه، می‌توان به اطلاعات دقیقی از ویژگی‌های رفتار، گفتار، ابزار و تجهیزات زندگی و در کل منش و راه و روش زندگی مردم هر منطقه پی برد. داستان‌های عامیانه، چه نثر و چه نظم بازتاب زندگی اجتماعی مردم است. آسوکه‌های سیستان نیز از این اصل پیروی می‌کنند. تاریخ سیستان با قصه‌ها و افسانه‌ها آمیخته است. چنان‌که گویی همواره روح افسانه و قصه‌ها در این سرزمین باستانی جاری بوده و هست. در گویش سیستانی، به افسانه‌ها آسوکه اطلاق می‌شود. آسوکه‌ها ره‌آورد گذر از قرن‌های طولانی برآمده از سینه‌ی خاموش راویان آن هستند که با نقل سینه‌به‌سینه به حیات خود ادامه داده‌اند و در هر برهه‌ای از تاریخ، متأثر از شرایط اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی پیرامونشان، در حالی که نشانگان اقلیمی را بر پیشانی خود حفظ کرده‌اند، با کلامی روان و متناسب با عصر و دوره‌ی تاریخی، روایت شده‌اند. مباحثی که بن‌مایه‌ی آسوکه مطرح می‌شود، عناصری است که در اغلب داستان‌های پریان به چشم می‌خورد و برای شنونده یا خواننده آشناست؛ همچون: آرزوی رسیدن به پادشاهی، دستیابی به عشق پاک، قلبه بر ظلم، رسیدن به ثروت و ... اما نکته‌ی مهم در آسوکه‌ها، دعوت به خوبی و نیکی است. به عبارت دیگر، هر آسوکه پیامی اخلاقی دارد که دارای بار مثبت است. اغلب آسوکه‌ها دارای طرحی قوی و منسجم نیستند؛ یعنی تغییری و جابه‌جایی حوادث در آسوکه، تغییری در ساختار آن وارد نمی‌آورد. در آسوکه‌های سیستانی بر مضامین اخلاقی، دینداری، جوانمردی، مهمان‌نوازی، آیین پهلوانی، وفای به عهده،





مرزرداری، شجاعت و غیرت، گذشت و اخلاق انسانی تأکید می‌شود. مضمون انتقام‌گاہ درخشونت‌آمیزترین اشکال، در آسوکه‌ها بروز می‌یابد و خلق‌وخو، روح بیابانی و جنگاورانه‌ی باستانی مردمان سیستان و بلوچستان را به تصویر می‌کشد که گویا هرگز تسلیم شدن در برابر ظلم را بر نمی‌تابند. درونمایه‌های طنزآمیز، بخش دیگری از مضامین آسوکه‌ها را تشکیل می‌دهد. نگاه انتقادی به ضعف‌های بشری با زبانی طنزآلود و طعنه‌آمیز در بستری از طنز موقعیت، از ویژگی‌های بارز این دسته از آسوکه‌های سیستانی است. با توجه به اینکه در زمینه‌های مختلف بر روی آسوکه‌ها می‌توان کار کرد، پیشنهاد می‌شود تا محققان و پژوهشگران به صورت دقیق‌تر و علمی‌تر به بررسی آسوکه‌ها در زمینه‌های مختلف بپردازند تا به شناخت بیشتری از فرهنگ، باورها و اعتقادات مردم دست یابند. با شناخت صحیح قصه‌ها، می‌توان به نتایج مهمی دست یافت که در حوزه‌های مختلف فرهنگی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی کمک شایانی خواهد نمود. با تمام توصیفات به‌عمل‌آمده برای پایداری و ماندگاری ادبیات شفاهی و نیز فولکلور هر منطقه، نیاز است که نسل امروزی به هم صحبتی با پدران خود نداشته و آنان را گردآوری کرده و نیز تلاشی در جهت حفظ و انتقال این فرهنگ‌ها و آداب و رسوم به نسل آینده داشته باشند؛ چراکه ماندگاری فرهنگ هر ملت به حفظ داستان‌های همان ملت بستگی دارد.

#### منابع و مآخذ

- آذر، شکوفه، (۱۳۷۶)، «گره افکنی» دانشنامه ادب فارسی به سرپرستی حسن انوشه، تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۱)، گذری و نظری در فرهنگ مردم تهران.
- افشار سیستانی، ایرج، (۱۳۶۵)، واژه‌نامه‌ی سیستانی، تهران: بنیاد نیشابور.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، سیستان و بلوچستان‌نامه، تهران: کتابدار.
- ناشناس، (۱۳۱۴)، تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: انتشارات زوار.
- تمیم داری، احمد، (۱۳۹۰)، فرهنگ عامه، تهران: انتشارات مه‌کامه.
- جعفری قنواتی، محمد، (۱۳۹۴)، درآمدی بر فولکلور ایران، تهران: جامی.
- خمر، ابراهیم، (۱۳۸۹)، افسانه‌های سیستان «آسوکه»، زاهدان: تفتان.
- داد، سیما، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.
- دلاشو. م.، لوفلر، (۱۳۶۶)، زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
- ستاری، جلال، (۱۳۷۶)، آیین و اسطوره در تئاتر، تهران: توس.
- عسکری عالم، علی مردان، (۱۳۹۲)، افسانه‌ها و باورداشتهای غرب ایران، ج ۲، تهران: آرون.
- عرب یوسف آبادی، فائزه، (۱۳۹۹)، «راوی در آسوکه‌های سیستان» روایت‌شناسی، ش ۸، صص ۲۳۷-۲۶۱.
- عطاردی، الهه، (۱۳۹۷)، «جدال خیر و شر در آسوکه‌ها؛ ویژگی‌های دراماتیک آسوکه "ترمه"»، فرهنگ مردم ایران، ش ۵۳ و ۵۴، صص ۹۲-۶۵.
- عمرانی، غلامرضا، (۱۳۹۱)، ادبیات سیستان: بخش نثر، ادبیات داستانی: آسوکه، تهران: دریافت.
- نادری، افشین، (۱۳۸۳)، نمونه‌هایی از قصه‌های مردم ایران، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- یاورى، حسین، مریم مسیحا، (۱۳۸۸)، فرهنگ عامه، تهران: آذر.



## کارکرد الهیاتی و داستانی اطاعت الله در مقابل اطاعت شیطان در واقعه‌ی بدر<sup>۱</sup>

امین مددی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۰

### چکیده

تقابل خدا و شیطان یا به عبارتی خیر و شر از مضامین اصلی تاریخ ادیان است. در دین اسلام اعتقاد به وجود دو قطب حق و باطل در سرتاسر قرآن و در گفتمان تاریخ اسلام انعکاس یافته‌است. یکی از این گفتمان‌ها، واقعه‌ی بدر است که به عنوان اولین جنگ بزرگ مسلمانان، خدا نماد ارزش و شیطان، نماد ضد ارزش است. بر این اساس ساختار خیر و شر و پیروان هر گروه در آن برجسته و نمایان است. با توجه به کمبود پژوهش‌های ناظر به روش تحلیل گفتمان در حوزه‌ی داستان‌های سیره، سعی نگارنده‌ی این مقاله بر این است که این واقعه را با روش توصیفی-تحلیلی در بستر یک داستان آموزنده-اخلاقی نشان دهد که چگونه این دو گروه در بدر نمایشی را اجرا می‌کنند که سرانجام محمد (ص) و یارانش با اطاعت از الله در مقابل قریش طابع شیطان، پیروز می‌شوند. نتایج نشان می‌دهد که این پیروزی از طریق کارکرد الله و شیطان با عنوان خیر و شر معرفی شده، ذیل مفهوم اطاعت شکل می‌گیرد.

**کلید واژه‌ها:** بدر، الله، شیطان، حق، باطل، رستگاری، اطاعت.

۱. مقاله مستخرج از پایان نامه‌ی (جایگاه بدر و بدریون در فرهنگ و جامعه مسلمان نخستین) با راهنمایی دکتر زهیر صیامیان بوده است.

۲. دانشجوی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شهید بهشتی. [www.aminmadadii72@gmail.com](mailto:www.aminmadadii72@gmail.com)



## مقدمه

ولایت مهم‌ترین اصل در بازشناسی جامعه‌ی نخستین اسلام و در حکم تار و پود آن است. بر اساس قرآن، می‌توان ولایت را دو قسم دانست: «ولایت الهی» و «ولایت غیرالهی». قرآن از مسلمانان می‌خواهد که ولایت الهی را پذیرفته و از سایر ولایت‌های غیرالهی برحذر باشند. پذیرفتن ولایت، یعنی تسلیم بدون چون و چرا، همراه با اطاعت کسی که او را باور داریم و بیان صریح و روشن آیات قرآنی، ولایت را فقط در انحصار خدا می‌داند. (بقره: آیه‌ی ۲۲۲، مائده: آیه‌ی ۵۵، آل عمران: آیه‌ی ۱۱۸، نساء: آیه‌ی ۱۴۱، بقره: آیه‌ی ۱۵۶، انعام: آیات ۵۱ و ۷۱، توبه: آیه‌ی ۱۱۶، کهف: آیه‌ی ۲۶، سجده: آیه‌ی ۴، شوری: آیه‌ی ۹) در سوی دیگر، ولایت طاغوت، شیطان، بت‌ها و پیشوایان کفر را باطل و گرایش به این ولایت‌ها را باعث انحراف از ولایت الهی می‌داند. همچنین قرآن یکی از عوامل مؤثر در پیروزی به هنگام جنگ را اطاعت از خدا و رسول معرفی کرده و از مؤمنان مجاهد خواسته که گوش به فرامین الهی داشته باشند و از دستورات پیامبر گرامی اسلام (ص) که فرماندهی جنگ را نیز به عهده داشت، متابعت و پیروی نمایند. اهمیت این موضوع زمانی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم که این دستور در طی سوره‌ی انفال که درباره‌ی جنگ بدر نازل گشته، سه مرتبه تکرار شده است. (انفال: آیات ۲۰، ۲۴، ۴۶).

بدر واقعه‌ای است که در هفدهم رمضان سال دوم هجرت روی داد. این غزوه جزو معدود جنگ‌هایی است که در قرآن ذکر شده و مفسران آیات زیادی را به این واقعه تفسیر کرده‌اند. به نحوی که گروه اجتماعی بدریون در دوره‌ی خلفا، منزلت و ارزش‌هایی به مثابه گروهی بایمان که حقانیت الهی (خیر) دارند تعریف و سپس در فرهنگ اسلامی که سنت نبوی و صحابه مرجعیت یافت، گفتار و کردار بدریون به عنوان الگویی از اطاعت تبدیل شده، رستگاری به عنوان ابرگفتمانی نو، در عقاید گروه‌های مختلف تبدیل می‌شود. اما چرا این کنشگران تاریخی از بدر و بدریون به عنوان ابزاری نیرومند برای چنین گفتمانی استفاده می‌کردند؟ یا این شخصیت‌سازی‌های داستانی چگونه در جامعه‌ی نخستین مسلمانان باعث نمادینه شدن بدر و به طبع منزلت آنان، به عنوان الگوی اطاعت می‌شود؟ هم‌اوردی نیروی حق در مقابل باطل و قدرت خداوند در مقابل شیطان با همه‌ی امدادهای غیبی، گفتمانی اسطوره‌ای در ادبیات جامعه‌ی نخستین خلق می‌کند؛ طوری که این گفتمان‌ها تمام عرصه‌های حیات اجتماعی را در می‌نوردد و اذهان و رفتار کارگزاران فردی و اجتماعی را شکل می‌دهد. از آنجا که بخشی از تاریخ اسلام به جنگ‌های پیامبر پرداخته و در دوره‌های بعدی رفتار و اعمال پیامبر الگو قرار می‌گیرد، بالتبع کتاب‌های تاریخی متأخر و متقدم هر چند به طور پراکنده، توصیفی و غیر تحلیلی و صرفاً تاریخی به این موضوع پرداخته‌اند و تاکنون تحقیقی مستقل در این موضوع صورت نگرفته است. لیکن ما در توضیح این واقعه سعی داریم که با روش توصیفی-تحلیلی همچنین با فهم تکنیک‌های عام تحلیل محتوا و تحلیل مضمونی، به بررسی روایت‌های نقل شده پرداخته، دیدی جامع از ابعاد و معیارهای معناسازی آن ارائه دهیم. «بدین شکل که چه «نام»‌هایی با چه نوع «تعریف»‌هایی، ذیل چه «رابطه»‌هایی، با چه سنخ «داوری» یا «ارزش‌گذاری»‌ها، بهره‌گیری از کدام «مصدق»‌ها و «نمونه»‌ها، در چه نوع «صورت‌بندی» یا «پیکره‌بندی»‌هایی سامان یافته است.» (صیامیان و جمشیدی، ۱۳۹۱: ۲۶، ۲۵)

مقاله‌ی حاضر، با این رویکرد، واقعه‌ی بدر را مورد بررسی قرار داده و مدعای این است که اولاً؛ هدف از منزلت دادن به بدریون، اطاعت محض از الله در برابر قریش و شیطان و همچنین حق بودن الله است. در واقع با دستاویز قرار دادن چنین گفتمانی فرض بر این است بعد از مرگ پیامبر، جامعه‌ی اسلام با تغییرات اجتماعی-سیاسی‌ای روبه‌رو گشت که با گذشت زمان بحران اقتدار و اطاعت از طبقه‌ی حاکم به وجود آمد. دواماً؛ خدا به مثابه مرجعی مقتدر و برتر از همگان، به گونه‌ای معجزه‌آسا در امر عالم دخل و تصرف می‌کند تا با تدوین قواعد بازی، رقابت میان موجودات انسانی را که هریک به سود خودش می‌اندیشند، تنظیم کند.

روند ادبیات الهیاتی در شکل‌گیری اطاعت با کارکرد الله و شیطان



مسلمانان نخستین، اغلب این گونه با خود می‌اندیشیدند که آنان همانند اقوام ابراهیم (ع) و موسی (ع)، از میان جمیع اقوام عالم فراخوانده و دعوت شده‌اند. همچنین این قوم از نعمت خداشناسی خاص و نیز از این وعده برخوردار شده‌اند که روزی میانجی نجاتی باشند که به تمام اقوام زمین عرضه می‌شود. بنابراین، این قوم اعتقاد داشتند که خدا بود که آنان را در وضعیت جدایی از دیگر اقوام قرار داد. «چرخه‌ای که از درون آن، آغاز و پایان داستان به یکدیگر روشنی می‌بخشد. این امر برای ما روشن است که؛ هر تمثال از رخداد عصر قدیم، اگر به لحاظ معنوی فهم شود، دلالت و وعده‌ای است بر تمثال و رخدادی در عهد جدید. هماهنگی و سازگاری هم به لحاظ معناست و هم به لحاظ ساختار، یعنی رخدادها و تمثال‌های عهد قدیم با رخدادها و تمثال‌های عهد جدید به لحاظ معنوی مقارن و همزمان‌اند، چون موضع و دلالت تاریخی شان با عهد جدید هماهنگی و سازگار است.» (لوویت، ۱۳۹۷: ۱۸۱). به طور مثال، پیروزی سپاه سیزده نفری طالوت در مقابل جالوت یا پیروزی باطل با پیروزی مسلمانان بر قریشیان و پیروزی حق بر باطل تکرار می‌شود، تمام این فرایندها، فرایندی دوری است، در عین حال فرایند پیوسته‌ی تعیین و انتصاب نیز هست، فرایندی که وعده‌ها و دلالت‌های پیشین را اعتبار می‌بخشد. به عنوان نمونه، کسی که به مشیت الهی مانند مشیت پیروزی حق بر باطل اعتقاد دارد و خدا را مسئله‌ی خیر الفاتحین می‌داند، به طور طبیعی در برخورد با مشرکان و دشمنان به گونه‌ای دیگر عمل می‌کند؛ چنانکه حضرت ابراهیم (ع) هیچ ترسی از مشرکان و بت‌های آنان نداشت. همچنین مؤمنان به شعیب (ع)، معتقد به حاکمیت مشیت خداوند بر زندگی خود بودند و بر همین اساس تعاملات خویش را با مشرکان و کافران سامان می‌دادند و ترسی از تهدیدات دشمنان نسبت به اخراج سرزمینی و مانند آن نداشتند.

بدین ترتیب، «اگر تاریخ از یک سو، در حقیقت، همان تاریخ مقدس و سرشار از معانی دینی است و اگر از سوی دیگر قرآن عقل گردون است - یعنی محوری که رخدادهای جهان حول آن روی می‌دهد. هر یک از این‌ها (متون مقدس، تاریخ و تفسیرهای مربوط بدان‌ها) باید بتوانند دیگری را تبیین کنند.» (همان: ۱۸۲) وقتی مسلم می‌گیریم که تاریخ، تاریخ رستگاری است و تاریخی که پیامبر در نتیجه‌ی پیروزی در جنگ بدر، حقانیت و مشروعیت اسلام را ثابت می‌کند، الگو و سرمشق تلقی می‌شود. بنابراین سازگاری‌ای میان آموزه‌های مطلق با رخدادهای زمان پیامبر بالاخص بدر شکل می‌گیرد تا ساختاری معنادار، متناسب با فرایند تاریخ رستگاری شکل بگیرد. بدین شکل واژه‌ها و عبارات اساسی دینی در این واقعه و وقایع اینچنینی در هم‌سانی با قرآن سعی می‌کنند.

در قرآن «کسانی که به جای شکر یا ایمان خواستار کفر می‌شوند، یعنی به کسانی که لجوجانه از خضوع کردن در برابر خدا ابا می‌کنند، و نیز به کسانی که بنا بر طبیعت خود، سربه‌هوا و سبک‌سرنه و وقت را به بطالت و لهو و لعب و خنده و عیش و نوش می‌گذرانند، و «هرگز در اندیشه‌ی جهان دیگر نیستند، و خلاصه به کسانی که غافلند (غافلون)، خدا چهره‌ی دیگر خود را نشان می‌دهد. در اینجا «الله» خدای سختگیر در دادگستری و داور نرم ناشدنی در روز دآوری و سخت‌گیر (شدید العقاب) و تلافی‌کننده (ذوانتقام) است که غضب وی بر هر که فرود آید او را از پا در می‌آورد. این سیمای خدا نیز به توسط کسانی که قرآن را از لحاظ دینی مورد بحث قرار داده‌اند به صورت کامل مورد گفتگو قرار گرفته‌است.» (توشیهیکو، ۱۳۹۸: ۱۸).

مهم‌ترین کار توجه به این امر است «که در مقابل آیات الهی شفاهی یا غیرشفاهی، تنها واکنش بشری، بنا بر قرآن، تصدیق یعنی «راست پنداشتن و پذیرفتن» است و یا تکذیب یعنی «دروغ پنداشتن و نپذیرفتن». انسان، یا آیات (نشانه‌ها) را می‌پذیرد و آن‌ها را حق می‌داند و یا رد می‌کند و آن‌ها را باطل می‌شمارد و چنان می‌پندارد که در ورای آن‌ها حقیقت و واقعیتی نیست و تنها محصول خیال و پندار بی‌اساسند. تصدیق نخستین گام به طرف ایمان است و تکذیب اساس کفر...» (همان: ۱۸۲). همچنین در قرآن «تصدیق و تکذیب همچون دو اصل در برابر ما جلوه‌گر می‌شود که میان آن‌ها نبرد مفهومی و تصویری سخت حیات و مماتی، درگیر است و



این خود یکی از تقابلهای اساسی‌ای است که در جهان‌بینی قرآنی، تنش‌های درامی و کشاکش‌های هیجان‌انگیز به وجود می‌آورد.» (همان: ۱۷۳)

این تصدیق از طریق نشانه‌هایی که از همان ابتدای داستان طرح می‌شود، در بیان حضور «الله» در کنار مؤمنین سعی دارد. نویسنده بر آن سعی دارد که با ارجاع به داستانی که آغاز و پایان را باز می‌گوید و با ارجاع به رخداد مرکزی تاریخ، وعد و وعیدهای خداوند به پیامبرش (محمد (ص)) را معنا دهد. «چرا که جوهره و عصاره‌ی تاریخ بشری که جهانی است، بدین شکل است که خداوند یکتا، فرستاده‌اش را به سوی همان وعد و وعید هدایت می‌کند» (لوویت، همان: ۱۷۸) و در طی این مسیر همواره از او حمایت می‌کند.

### بدر و نشانه‌های اطاعت از الله و شیطان

در این واقعه از همان ابتدا شاهد شکل‌گیری یک سری علائم و نشانه‌هایی هستیم که برای خواننده جنبه‌ی قدسی پیدا می‌کند و «مای» خواننده را با این مسئله مواجه می‌کند که با وجود این نشانه‌ها چرا قریشیان به حقانیت محمد (ص) به عنوان پیامبر و خدای او به عنوان نماد حق در مقابل خدایان باطل خود ایمان نمی‌آورند؟ نشانه‌هایی از قبیل: «خواب دیدن عاتکه و ضمضم بن عمرو، نعره کشیدن شتران ابوسفیان برای رسیدن به آب چاه‌های بدر، قرعه کشیدن پیش بت هبل و بیرون آمدن تیر نهی، اینکه پیامبر به چشم کفار سنگ پاشید و مشرکان کور شدند، باران فرستادن خدا برای بدریون و مسلط شدن خواب بر آنان، حضور فرشتگان» (واقعی، ۱۳۹۶: ۶۱-۵۷-۴۲-۳۰-۲۳-۲۲) نمونه‌هایی از نشانه‌هایی هستند که برای مشرکان و خواننده آشکار می‌شود.

همچنان که اهرم حرکتی ابتدای قصه بر اطاعت و ایمان پیامبر است. اما با این کار عنصر دیگری را که در متن داستان به صورت نهفته و بیان نشده وجود دارد، آشکار می‌کند و حتی بر آن تأکید می‌گذارد. و آن «حساد» است. حسد ابلیس عاملی می‌شود در انتقام کشی او از پیامبر و دین جدیدش. در نتیجه، فکر قصه تبدیل به هم‌وردی ابلیس از یک سو و پیامبر از سوی دیگر می‌شود. یک سو بر اندازه آزارهایش می‌افزاید، و سوی دیگر دامنه‌ی شکیبایی‌اش را که بر توکل استوار است گسترش می‌دهد. ظرفیت صبر و ایمان پیامبر و صحابه‌اش در این هم‌وردی، عامل اصلی موفقیت آن‌هاست. در این داستان می‌خوانیم؛ «پیامبر صلی الله علیه و آله درباره شکست شیطان فرمود: هیچ‌گاه شیطان کوچک‌تر و درمانده‌تر از روز عرفه نبوده، مگر در روز بدر.» (مالک بن انس، ۱۳۹۳: ۴۲۲) و یا (صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۳۷۸) و یا (واقعی، همان: ۷۷، ۷۸) همچنین یادآوری این سخن قرآن که «گمراهان از خدا اعراض کردند و شیطان‌ها را دوست خود گرفتند و می‌پندارند که هدایت یافته‌اند» (اعراف: ۲۸).

در اینجا «سرنوشت ثروتمندان تکذیب‌کننده»، «المکذبین من اولى النعمه» (مزمّل: ۱۱)، همانند سرنوشت امثال ایشان در روزگاران گذشته ترسیم می‌شود. در واقع در این تاریخ‌نگاری، گذشته و حال و آینده در صحنه‌ای واحد در هم آمیخته شده. صحنه‌ای که در آن، زمان تکذیب‌کنندگان اقوام پیشین با زمان تکذیب‌کنندگان قریش در هم می‌آمیزد و توصیف و گفت‌وگوی در آن زمان دنیا بدون هرگونه مانعی به آخرت منتقل می‌شود؛ در نتیجه ذهنیت دینی-اجتماعی-سیاسی پدید آمده از خلال این صحنه‌ها نیز به ناگزیر، حاوی نوعی هم‌زمانی میان رخدادهای گذشته و حال و آینده است» (جابری، ۱۳۹۹: ۲۷۹). از این رو، در ادامه می‌خوانیم که ابوجهل و سردمداران قریش (تکذیب‌کنندگان) در چاه قلیب قرار داده می‌شوند. با سخنان پیامبر که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، ما شاهد این هستیم که پاداش آخرت شامل دنیا نیز می‌شود، زیرا در این صحنه هیچ مرزی میان دنیا و آخرت نیست. همچنین می‌توان گفت واقعه‌ی بدر و هلاکت یافتن اکابر قریش، رخدادی تعیین‌کننده در تاریخ مشیت الهی است که مؤمنان را به پیروزی خداوند در آینده‌ی نهایی خاطر جمع می‌سازد. هم در سطح تاریخ سکولار و هم در سطح تاریخ مقدس، امید به آینده بر



ایمان به واقعه‌ای حقیقی (آخرت و عذاب مشرکان) گسترش می‌یابد. این همان کشاکشی است که مورخان و مفسران اسلامی در واقعه‌ی بدر به نشان دادن آن سعی دارند.

در ادامه هنگامی که کمک خداوند در صحنه‌های داستانی ظاهر می‌شود و مسلمانان را یاری و دلگرم می‌کند، نشان دهنده‌ی عدالت خداوند است. واژه‌ای که در ادبیات دین یهود، مسیح و زرتشت برای خداوند تعریف می‌شود. همچنین این نکته که خداوند و جانشینان او، چه پیامبر و چه خلیفه، حق و خیر هستند و دشمنان ایشان باطل و شر هستند و شیطان آنان را رهبری می‌کند، می‌تواند از واقعه‌ی بدر گرفته شود و تبدیل به نماد یا نشانه‌ای دینی شود.

مسلم، به استناد از عمر بن الخطاب در مورد بدریون می‌گوید: «اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد فی الأرض. این گروه سرگردان و حیران نمی‌شوند و از اهل اسلام در زمین کسی همانند آنان عبادت نمی‌شوند. پس هر کسی که ایمان به خدا و ولی و جانشین خدا داشته باشد، مطیع امر او خواهد بود.» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق.:. ۱۳۸۴) بنابراین الگوی بدر و بدریون در جامعه‌ی نخستین بیانگر این اندیشه است که همیشه حق بر شر پیروز می‌شود و مسلمانانی که رهرو راه آنان (بدریون) باشند و از رهبر خود اطاعت کنند قطعاً پیروز و رستگار خواهند شد.

با توضیحاتی که تا اینجا داده شد، مسلمانان باید این باور را به خود القاء می‌کردند که آن‌ها خیر مطلقند و طرف مقابل شر مطلق. خیر مطلق را خداوند به وسیله‌ی قدرت برتر فرشتگان یاری می‌کند و شر مطلق را شیطان. بنابراین عجیب نیست که ماوردی جهاد را «جنگ‌های مبتنی بر مصلحت و خیرامت» (کرون، ۱۳۸۹: ۴۹۵) می‌داند. چرا که اگر در کل تاریخ حق بر باطل پیروز شود و این خواست و مشیت خداوند باشد، ضرورت دارد که آن را در یک واقعه‌ی تاریخی ببینیم؛ اگر همه‌ی تاریخ، دیالکتیکی است که در نهایت آموزه‌های دینی پیروز و اثبات می‌شوند و ما هم درون این تاریخ وجود داریم. بنابراین فقط با بیان یک واقعه‌ی تاریخی است که می‌توانیم آن را اثبات کنیم. این همان درون‌ماندگاری تاریخی‌ای است که در هر زمان هست و نباید از نقطه‌ای بیرون از تاریخ به آن نگاه کنیم. بلکه باید در تاریخ و سنت وجود داشته باشد تا دین غالب مشروعیت خود را بیابد.

می‌توان بیان کرد؛ بشر از خیلی کهن این نکته را دریافته بود که هر واقعه و رخدادی را، همواره بدل به این پرسش اساسی کند که، خیر است یا شر. اما در این واقعه، سخن از خداوند است و خداوند هسته مرکزی داستان را شکل می‌دهد که، «خداوند چنین و چنان کرد و می‌کند و چنین و چنان گفت و می‌گوید این کنش‌های خداوندی یک نقطه مقابل دارد و آن واکنش‌های انسان است. در این کنش‌ها و واکنش‌ها یک تاریخ پرداخته می‌شود که در آن خداوند و مومنان پیروز می‌شوند و کافران شکست می‌خورند.» (مجتهد شبستری، بی تا) آن چنان که یعقوبی در ذکر واقعه‌ی بدر می‌آورد که: «خدای پیامبر را سرفراز کرد و سرفرازان قریش کشته شدند و نتیجه‌ی اعمال خود را چه در این دنیا و چه آخرت می‌بینند.» (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۴۰۶)، «در میان ادیان جوامع متمدن هیچ دینی نیست که در آن اولیا و شیاطین، اشراق و الهام وجود نداشته باشند. در تمام این ادیان، روح خدا حافظ مومن است. هیچ آیین مذهبی جدید و دین نوینی نیست که چه به شکل روح‌گرایی و چه با عرفان یا دانش مسیحی حقانیت خود را با یک واقعه مافوق طبیعی ثابت نکرده باشد. بدین سان اسطوره زمینه معجزات امروزی را فراهم می‌کند و در حکم قالب و معیار این معجزات به جای می‌ماند.» (مالینوفسکی، ۱۳۹۷: ۱۲۲، ۱۲۳) بنابراین شاهد شکلی از ادبیات هستیم که بدر و بدریون آن را مقدس می‌کنند.

## اطاعت از «الله» و اطاعت از «شیطان»

از همان ابتدا باید این تصور شکل می‌گرفت که «الله» خیر محض است، پس در مناجات پیامبر با خداوند این موضوع بیان می‌شود، که «رسول خدا (ص) لشکر خود را بیاراست و بعد از حمد و ثنای پروردگار فرمود: پس اینک من شما را به چیزی دعوت و تحریر می‌کنم که خداوند بر آن تحریرستان کرده‌است و از چیزهایی نهیتان می‌کنم که خداوند از آن نهی فرموده، شأن خداوند عظیم است، همیشه به حق امر می‌کند و اهل خیر را در مقابل خیر پاداش می‌دهد.» (واقعی، همان: ۴۳، ۴۴) در واقع جنگ با مفهوم محدود و محلی دین پیوند دارد و فاقد جنبه‌های جهان‌گستر است. هر یک از این دو گروه خدای خاص حامی خود را دارند که نماد و تجسم قداست آن قوم است و فرمان او به آنان اجازه، یا در حقیقت، فرمان می‌دهد که باطل را نابود کنند یا تحت سلطه درآورند. خداوند در سوره‌ی انفال می‌فرماید: «هذان خصمان اختصموا فی ربهم، این دو گروه خصم، با یکدیگر در اثبات ذات و صفات پروردگارشان به نزاع برخاسته‌اند.» (انفال: ۱۹) و یا (بخاری، ۱۳۹۲: ۴۰۹، ۴۰۸). هر گروه خدای خود را بزرگ‌تر و بهتر از خدایان یکدیگر می‌دانست و پیروزی خود در جنگ با دیگران را دلیل و سندی برای اثبات این برتری می‌شمارد. در واقعه‌ی بدر بعد از کشته شدن عتبه، شیبه و ولید، «بوجهل توصیه می‌کرد، بیشتر اسیر بگیرند تا بعد از آن، به آنان نشان دهند که بخاطر جدا شدن از دین پدران خویش و خدایان آن‌ها چه بر سرشان آمده‌است.» (واقعی، همان: ۷۱، ۵۳)، یا اسود بن عبدالاسد مخزومی در شروع جنگ همین که به نزدیک حوضه‌ی آب مسلمانان رسید گفت: «من با خدا پیمان بسته‌ام که یا از حوض مسلمانان آب بنوشم، یا آن را ویران کنم و در آن راه کشته شوم.» (همان: ۵۰).

بنابراین، جنگ در راه اعتقادات دو گروه است. گروهی با خدای محمد (ص) و گروهی با خدای شیطان؛ هرکدام خود را حق و طرف مقابل را باطل می‌داند. چنان‌که «عتبه و شیبه و ولید زمانی که از بین سپاه مسلمین هم‌آورد می‌طلبند، پیامبر خطاب به بنی هاشم فرمود: جوانان بنی هاشم برخیزید و برای حق و حقیقتی که خداوند، پیامبر شما را برای آن برانگیخته‌است مبارزه کنید.» (واقعی، همان: ۵۱). البته این اندیشه در «فرهنگ‌های باستانی و زمانی که حتی چند خدایی در بین فرهنگ‌ها رایج بوده رواج داشته‌است و پیروزی بر دیگران دلیل و سند اثبات این برتری تلقی می‌شد.» (کرون، همان: ۴۲۳). چنان‌که حکیم بن حزام «از صحنه‌ی جنگ بدر گریخت و از مرگ رهایی یافت که پس از آن، شدیدترین و جدی‌ترین سوگندش این بود: «والدی نجاتی یوم بدر. سوگند به خدایی که مرا در جنگ بدر نجات داد»» (عالمی دامغانی، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

## تجسیم شیطان

تجسیم شیطان به شکل انسان از اعتقادات یهود و در داستان‌های پیامبرانشان بوده همچون داستان ایوب که شیطان آزادانه به درگاه خداوند در می‌آید و هیچ منعی برای او نیست. می‌توان گفت: «وجود شیطان برای امتحان بوده که به ادبیات مسلمانان راه یافته‌است.» (طبرسی، ۱۳۶۳: ۲۳۶). در بدر زمانی که مسلمانان پیروز می‌شوند و از آزمون خویش سربلند بیرون می‌آیند، شیطان پس از بازی کردن نقش خود به کلی از صحنه بیرون گذاشته می‌شود. واقعی آورده: «معاذ بن رفاعه بن رافع از پدر خود روایت می‌کند که می‌گفت: «در روز بدر از ابلیس بانگی همچون بانگ گاو می‌شنیدیم که فریاد بدبختی و درماندگی برداشته بود و به صورت سراقه بن جعشم درآمده بود، و سرانجام گریخت و در دریا فرو رفت و دست‌های خود را به آسمان بلند کرد و گفت خدایا، وعده‌ای را که به من دادی برآورده فرمای.» و روایت دیگری از عماره بن اکیمه لثی برایم نقل کرده‌اند که می‌گفت: پیرمردی از صیادان قبیله که روز بدر کنار دریا بوده‌است، برایش نقل کرده که: «صدای بسیار بلندی شنیدم که می‌گفت: «ای وای بر این اندوه» و آن صدا همه‌ی صحرا را پر کرده بود. نگاه کردم و سراقه بن جعشم را دیدم. نزد او رفتم و گفتم: «پدر و مادرم فدایت، چه پیش آمده



است؟» ولی پاسخی به من نداد. سپس به دریا درآمد و در حالی که دست‌های خود را برافراشته بود، گفت: «خدایا وعده‌ای که به من دادی برآورده فرمای.» (مغازی، همان: ۵۷، ۵۶)

این روایات چند معنا را در ذهن خواننده به وجود می‌آورد: ۱- هر لحظه شیطان قابل برگشت است و از بین نرفته و ممکن است در شخص دیگری مجسم شود تا اینکه جنگی را علیه مسلمین شکل دهد و انتقام گیرد. ۲- خداوند خیر مطلق است و بنا بر باور ثنویت زردشتی یا یهودیان جمع اضداد نیست. ۳- داستان شیطان و مهلت گرفتن او از خداوند بر اساس قصص یهودی تعریف می‌شود اما کارکردی متفاوت دارد چراکه در دین یهود شیطان فریشته‌ایست که محض آزمون و امتحان بشر آفریده شده‌است، ولی در دین اسلام شر مطلق است که به دنبال نابودی اسلام و مسلمین است. ۴- یادآوری داستان شیطان که «به انسان گفت کافر شو، هنگامی که کافر شد گفت: «من از تو بیزارم. من از خدا که پروردگار جهانیان است می‌ترسم.» (حشر: ۱۶). بنابراین گفتمان حضور شیطان و پیروزی بر آن در جامعه‌ی نخستین بر پایه‌ی واقعه‌ی بدر گذاشته می‌شود و زمانی که چنین موضوعاتی از شیطان و خداوند مطرح می‌شود، بدر می‌تواند مثال خوبی بر این اصل باشد. این گفتمان باعث می‌شود بدریون منزلت پیدا کرده و آنان در مقابل شیطانی قرار گیرند که بر او پیروز شدند. بنابراین آنان به عنوان الگوی عملی دینی-اجتماعی-اخلاقی دیده می‌شوند.

### باطل بودن وعده‌های «شیطان» در بدر و قرآن

نگاره‌ها مطابق با بستر داستانی است که راویان، متناسب با شرایط فکری روزگار خویش به آن پرداخته‌اند. هریک از این افراد، در قرون اولیه‌ی اسلامی، با نمایش دادن صحنه‌هایی یا به عبارتی ذکر روایاتی، ذهن خواننده را به سوی وضعیتی تاریخی می‌کشاند که فرایند آن با وعده‌های قاطع قرآن و پیامبر (ص) به عذاب مشرکان در مکه شروع شده و با انتقام خداوند در بدر ادامه پیدا می‌کند و با رستگاری و نجات خاتمه پیدا می‌کند. این روند در آثار مکتوب به‌جامانده از صدر اسلام مبین پارادایمی است که دین اسلام با تاریخ رستگاری بر مطرح کردن آن سعی دارد.

رهبران قریش امثال «ابوجهل و عقبه بن ربیعہ و امیہ بن خلف در حال آماده کردن سپاه و بیرون رفتن برای نبرد با رسول الله بودند اما از حمله‌ی قبائل عربی رقیب به مکه به هنگام نبودشان در این شهر می‌ترسیدند شیطان به صورت سراقه بن جعشم درآمد و رفتن به نبرد را در نظرشان آراست و چنین به آنان جلوه داد که کارشان صحیح است و به آنان اطمینان داد که با آنان است و به همراه آنان است و قبایل رقیب را به بی طرفی وا می‌دارد و به آنان وعده داد که پیروز می‌شوند! فریبش را پاسخ گفتند و در وعده‌هایش طمع نمودند و به فرماندهی ابوجهل به طرف بدر رفتند.» (واقعی، همان: ۲۸) زمانی هم که نبرد بدر شعله‌ور شد و «ناگهان مشرکان با قدرت مسلمین و حمله‌ی آنان روبرو شدند مشرکان در حالی که شیطان در میدان نبرد با آنان بود وعده‌های شیطان در خصوص پیروزی و حمایت را به یاد آوردند اما شیطان عهدشکنی کرد و از وعده‌هایش دست کشید و تغییر عقیده داد و از میدان گریخت و پیروانش را به تیغ مسلمانان سپرد.

آیا شیطان به مشرکین دروغ گفته‌است؟ آیا واقعا شیطان از خدا که پروردگار جهانیان است می‌ترسد؟! این روایت بی‌شک ما را به یاد این آیه‌ی قرآنی از سوره حشر می‌اندازد، «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (حشر: ۱۷، ۱۶). این آیه، وسوسه‌ی شیطان در گمراه‌سازی یکی از پیروانش را خاطر نشان می‌سازد. هنگامی که شیطان از آن شخص می‌خواهد که نسبت به خدا کفر بورزد و به او وعده‌ها و آرزوهایی می‌دهد و این که می‌تواند همه‌ی خیر را از آن خود گرداند و شیطان با او مانده، از او حمایت و پشتیبانی می‌کند. همین که





شخص ندای شیطان را پاسخ گفته، وعده‌هایش را تأیید کند و نسبت به خدا کفر ورزد، شیطان از او دست کشیده و اینک که او را فریفته‌است، به او می‌گوید: «من از تو بیزارم و گریزانم. من از خدا که پروردگار جهانیان است می‌ترسم.»

نه تنها این آیه، بلکه این داستان (واقعه‌ی بدر) یادآور آیه‌های دیگری است که در قرآن آمده‌است، به عنوان نمونه؛ «بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا» (فاطر: ۴۰)، «آیه در اثبات این اندیشه است که، «وقتی که شیطان در وعده‌های فریبنده‌اش دروغگو باشد (طبیعی است) پیروان ستمگرش در این دروغ و فریب به او اقتدا کنند و این وعده‌هایی را که به هم می‌دهند چیزی جز توهمات و خیالات واهی و فریب نیست، نسبت به آن‌ها ملتزم نبوده و آن‌ها را عملی نمی‌کنند. شیطان در آخرت پیروانش را به حال خود رها می‌کند. در آخرت شیطان از پیروانش دست کشیده و آنان را به حال خود رها می‌کند و همگان متوجه تفاوت میان وعده‌های حق خداوند که برای بندگان نیکوکارش متحقق می‌گرداند و به آن‌ها وفا می‌نماید، و میان وعده‌های فریبنده‌ی ابلیس که به دروغ به سر بازانش گفته بود، می‌شوند.» (احمدالعلی، ۱۳۸۴: ۴۲۱).

«وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُمْ فَأَخَذْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوْأَأَنْفُسِكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي إِيَّيْ كَفَرْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲).

این سخنرانی شیطان است که به پیروانش بعد از آن که در آتش جهنم مستقر شدند ایراد می‌گرداند و در حضورشان اعتراف می‌کند که آنان را به وعده‌های خیالی فریفته سپس آنان را ملامت و سرزنش می‌نماید: «و من بر شما تسلطی نداشتم (و کاری نکردم) جز این که شما را دعوت (به گناه و گمراهی) نمودم و شما هم (گول و سوسه‌ی مرا خوردید و) دعوتم را پذیرفتید. پس مرا سرزنش مکنید، بلکه خویشتن را سرزنش بکنید.» و به آنان خاطر نشان می‌سازد که او از رهانیدن آن‌ها ناتوان است همچنان که آنان نیز از رهانیدن شیطان ناتوانند. «نه من به فریاد شما می‌رسم و نه شما به فریاد من می‌رسید.» آنگاه شیطان از آنان کناره‌گیری نموده و اعلان بیزاری می‌نماید: «من از این که مرا قبلاً (در دنیا برای خدا) انباز کرده‌اید تبری می‌جویم»

شاهد در آیه، مقایسه‌ای است که شیطان میان وعده‌ی راستین الهی و وعده‌ی باطل خود می‌نماید: «خداوند به شما وعده‌ی راستینی داد و من به شما وعده دادم و خلاف وعده کردم.» خداوند به وعده‌ای که به بندگانش داده بود وفا کرد و آن را برای بندگانش عملی ساخت و بدین ترتیب وعده‌ی او حق و راستین است و در واقعیت به تحقق می‌پیوندد، در نتیجه پیامبر خدا هم اگر وعده‌ای دهد به آن عمل خواهد کرد. حسان بن ثابت می‌آورد: «وافی و ماض شهاب ستیضاء به بدر انار علی کل الاماجید» (البرقوقی، ۱۴۰۱ق: ۱۳۷). ترجمه: (رسول خدا وفاکننده به عهد و تمام‌کننده‌ی امور و کوکبی است که نور آن استفاده می‌شود. ماه تابانی است که بر همه بزرگان و اشراف نور می‌تابد). و «مبارک قضیاء البدر صورتکه کما قال کان قضاء غیر مردود» (همان جا). ترجمه: (او شخصی فرخنده است. چهره‌اش به سان ماه تابان است. آنچه را فرموده حکمی نقص‌ناپذیر است. مراد این است که همه گفتارش عملاً تحقق یافته است و سخنی نگفته که عمل نشده باشد). اما در آن طرف داستان ابلیس به آنان وعده داد و خلاف وعده نمود و آنچه را به پیروانش وعده داده بود عملی نساخت و بدین ترتیب آنان را با آرزوهایی واهی فریفت و وعده‌ی شیطان پوچ و گمراه‌کننده بود.

### تعاریف قرآن از شیطان و همخوانی آن با داستان بدر

قرآن همچنین از شیطان تعاریف گوناگونی ارائه می‌کند: «کسی که آدم را فریب داده و از بهشت خارج ساخت شیطان بود» (بقره: ۳۶، اعراف: ۲۷، طه: ۱۲۰) که از آن نتیجه‌گیری می‌شود ابلیس همان شیطان است. کلمه‌ی شیطان به صورت صیغه‌ی مفرد، در هفتاد آیه‌ی مکی و مدنی، و در صیغه‌ی جمع، در هیجده آیه‌ی مکی یاد شده است که تمامی آن‌ها با الف و لام تعریف آمده است (به



استثنای سه آیه) (حجر: ۱۷، تکویر: ۲۵، زخرف: ۳۶). «و شیطان در برابر پروردگارش، بسیار ناسپاس است.» (اسراء: ۲۷)، «و به خداوند رحمان عصیان کرد.» (مریم، ۴۴) «و او بود که موجب لغزش آدم شده و موجب اخراجش از بهشت شد.» (بقره: ۳۶، اعراف: ۲۷، طه: ۱۲۰) «و علت دشمنی نخستین انسان‌ها میان هابیل و قابیل بود.» (اعراف: ۲۰) «و در میان امت‌های گمراه، تأثیر گذاشت.» (نحل: ۶۳، قصص: ۱۵) «و شیطان برای انسان دشمن آشکار است.» (اعراف: ۲۲، یوسف: ۵، اسراء: ۵۳، قصص: ۱، فاطر: ۶، زخرف: ۶۲)، «و او همیشه خوار کننده‌ی انسان‌ها به شمار می‌آید.» (فرقان: ۲۹) «و جز فریب و نیرنگ، به آن‌ها وعده نمی‌دهد.» (نساء: ۱۲۰، اسراء: ۶۴) «و شیطان می‌خواهد آنان را گمراه کند، و به بیراهه‌های دوردستی بیافکند.» (نساء: ۶۰) «و مردم را وعده‌ی فقر و تهیدستی می‌دهد؛ و به فحشا و زشتی‌ها امر می‌کند.» (بقره: ۲۶۸، نور: ۲۱)، «و مردم را بر اثر بعضی از گناهانی که مرتکب می‌شوند، به لغزش وادار می‌سازد.» «و یکی از کارهایش این است که به وسیله‌ی شراب و قمار و بت‌ها و ازلام (نوعی بخت آزمایی)، در میان مردم دشمنی و کینه به وجود می‌آورد.» (مائده: ۹۱، ۹۰)، «و او بدهمنشین و قرینی است.» (نساء: ۳۸)، «شیطان‌ها اولیای کسانی هستند که ایمان نمی‌آورند.» (نساء: ۷۶، اعراف: ۲۷)، «و آنان به دوستان خود مطالبی مخفیانه القا می‌کنند، تا با مسلمانان به مجادله برخیزند.» (انعام: ۱۲۱)، «پس ضروری است که با یاران شیطان پیکار شود.» (نساء: ۷۶)، «آنان در زیان آشکاری قرار دارند.» (نساء: ۱۱۹)، «خداوند متعال شیاطین را به سوی کافران فرستاد تا آنان را تحریک کند.» (مریم: ۸۳)، «پروردگار متعال آسمان را با چراغ‌های فروزانی زینت بخشید و آن‌ها [شهاب‌ها] را تیرهایی برای شیاطین قرار داد.» (ملک: ۵)، «و شیطان، در عین قریش به خداوند و ترسش از او.» (ابراهیم: ۲۵۷)، «لیکن مردم را به باد تمسخر گرفته و می‌کوشد که آنان را گمراه کند.» (یوسف: ۴۲)، «و دشمن مسلمانان است.» (مجادله: ۹). کوشش‌های گمراهانه شیطان تنها بر بشر محدود نشده، بلکه به پیامبران نیز گسترش می‌یابد: «و ما ارسلا من قبلک من رسول و لا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم» (حج: ۵۲) «هیچ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم مگر اینکه هرگاه آرزو می‌کرد (و طرحی برای پیشبرد اهداف الهی خود می‌ریخت)، شیطان القائاتی در او می‌کرد؛ اما خداوند القائات شیطان را از میان می‌برد، سپس آیات خود را استحکام می‌بخشید؛ و خداوند علیم و حکیم است.» (احمد العلی، همان: ۴۲۱، ۴۲۰)

### قلیب

با توجه به توضیحاتی که در مورد شکل‌گیری این واقعه در ابتدا گفته شد، داستان باید در جایی پایان یابد که یکی پیروز می‌شود و یکی مغلوب می‌گردد. باید کامل بودن و یا به نوعی ختم یافتگی در بطن این واقعه و داستان، گنجانده شده باشد. کفر و بی‌اعتقادی به الله، در زمان پیامبر رخ داده است و نتیجه‌ی این عمل باید با کشته‌شدن سردمداران این بی‌ایمانی به بدترین شکل ممکن به نمایش گذشته شود. «اگر آدمی فقدان خاتمه را سراپا جدی گیرد، باید به روز داوری معتقد باشد... شاید که به لحاظ ختم یافتگی، تمایزی میان امر مثبت و منفی در کار باشد.» (والتر، ۱۳۹۵: ۴۱)

در پایان این واقعه می‌خوانیم که پیامبر دستور می‌دهد مشرکان را در چاه قلیب بریزند و بعد چند نفر از سران قریش را صدا می‌زند و می‌گوید: «آیا وعده‌ی پروردگار خویش را راست یافتید؟ چه بد قومی بودید شما برای پیامبران...» (ابن هشام، ۱۳۹۴ق: ۱۱۷) در واقع صحنه‌ای پرداخته می‌شود یا یک درام تراژدیک شکل می‌گیرد که برای خواننده یک حس تراژدیک و حتی نوستالژیک دینی پدید می‌آورد. چرا که با توجه به اشعار حسان بن ثابت و سخنان عایشه بعد از رحلت پیامبر، سخنی از چاه قلیب و ریختن اجساد در چاه نیامده است. همچنین این روایات را حاکم نیشابوری در مستدرک آورده است «أخرج الحاکم حدیث جابر قال: (كنت أمنح لأصحابی یوم بدر من القلیب) ثم نقل الحاکم روایه محمد بن سعد عن محمد بن عمر أنه قال: هذا غلط من روایه



أهل العراق في جابر، وأبي مسعود الأنصاري يصيرونهما فيمن شهد بدرا، ولم يرو ذلك موسى بن عقبه ولا محمد بن إسحاق ولا أبو معشر، ولا أحد ممن روى السيرة.» (حاكم نیشابوری، ۱۴۳۵: ۵۹۰)

همچنین این حدیث: «حدثني عثمان: حدثنا عبدة، عن هشام، عن أبيه، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وقف النبي على قلب بدر، فقال: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقا. ثم قال: إنهم الآن يسمون ما أقول انهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق. ثم قرأت: (إنك لا تسمع الموتى).» ترجمه: (از هشام، از پدرش (عروه) روایت است که ابن عمر (رضی الله عنهما) گفت: پیامبر (صلی الله علیه وسلم) بر چاه بدر ایستاد و گفت: «آیا دریافتید که آنچه را که پروردگار شما وعده کرده بود حق است.» و سپس گفت: «همانا ایشان همین اکنون آنچه را می‌گویم می‌شنوند.» (گفته‌ی ابن عمر) به عایشه اظهار شد. گفت: پیامبر (صلی الله علیه وسلم) فرمود: «همانا ایشان اکنون می‌دانند که آنچه را بدیشان گفته‌بودم، حق است.» و سپس عایشه خواند: «البتة تو نمی‌توانی مردگان را بشنوانی (نمل: ۱۰) تا آنکه آیه را تا آخر خواند.» (همان) می‌گفت: «آنگاه که در جایگاهشان در آتش (دوزخ) قرار گرفتند.» (بخاری، همان: ۴۱۳)

همچنین روایتی دیگر از عمرو بن میمون در صحیح آمده که اشاره‌ای به چاه قلبی نشده‌است، «که عبد الله بن مسعود (رضی الله عنه) گفت: پیامبر (صلی الله علیه وسلم) رو به سوی کعبه کرد و بر کسانی از قریش دعای بد کرد: بر شیبیه بن ربیع، و عقبه بن ربیع، و ولید بن عتبه، و ابوجهل بن هشام. به خدا گواهی میدهم که به تحقیق ایشان را دیده‌ام که بر زمین افتاده بودند که حرارت آفتاب آنان را متعفن کرده بود و آن روز، روزی گرم بود.» (همان: ۴۱۷)

حسان بن ثابت هم با این شعر که: «ترکنا هم للعاویات تنو بهم و یصلون نارا بعد حامیه القمر» (البرقوقي، همان: ۲۶۳) ترجمه: (آنها را در میدان نبرد برای درندگان رها کردیم که (برای خوردن ایشان) پی‌درپی به سراغشان می‌آیند. پس از آن (در جهنم) با آتشی که قعرش سوزنده است می‌سوزند.) و همچنین بعد از جنگ احد داستان بدر را خاطر نشان می‌کند و می‌گوید: «ونزلنا من قریش جمعهم - مثل ما جمع فی النخصب الهمل» (همان: ۳۵۹) و همان گونه که شتران را بدون شتربان شب و روز در مزارع رها کنند و بلاصاحبند ما جمیع قریشیان را در میدان جنگ رها کردیم.

بدین ترتیب، قرآن در سوره‌ی انفال تنها اصل داستان را ذکر کرده است و پیرامون این داستان را اشخاص دیگر و در طی دوره‌های بعدی به آن افزوده‌اند. نه اینکه حذف و اضافات صرفاً مخصوص به روایات، تفاسیر و احادیث اسلامی باشد، بلکه در تمام ادیان این روند طی شده است. به عنوان مثال اریش آورباخ ناقد ادبی، تورات را از منظر ادبی متنی کمینه‌گر معرفی می‌کند و در این باره می‌گوید: «کتاب مقدس به هر پدیدار تنها به همان اندازه می‌پردازد که برای رساندن منظور داستان بایسته است. مطالب دیگر ناگفته باقی می‌مانند. بنا بر نکات قطعی و اصلی داستان تأکید می‌شود گویی آنچه گفته نمی‌شود اصلاً وجود ندارد.» در نتیجه، هنرمند می‌ماند و پر کردن خلأهای داستان! این کاری است که شخصیت هنرمند، باورها، آگاهی‌ها، تجربه‌ها و محیط پیرامون او بدان شکل می‌دهند. هنرمند چون به کتاب مقدس می‌رسد می‌پرسد: کدام بخش از جزئیات داستان را باید به شمار آورم و کدام را نه؟ بر کدام شخصیت‌ها باید تأکید ویژه بورزم؟ کدام را خرد بیانگرم، یا کاملاً فراموش کنم؟ چگونه باید زمان و مکان، جامه‌ها، معماری و دیگر جزئیات توصیف نشده در متن داستان را آن‌گونه بازسازی کنم که یک چشم‌انداز انسانی را نشان دهند؟

مفسران، آیه‌ی ۳۴ سوره محمد را درباره‌ی اصحاب قلبی دانسته‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»؛ کسانی که کافر شدند و مردم را از راه خدا بازداشتند سپس در حال کفر از دنیا رفتند خدا هرگز آنان را نخواهد بخشید.

بر این اساس تفاسیر آیه مذکور را از قرن ۱ تا قرن ۸ بررسی کردیم و در قالب جدول آوردیم. بنابراین اگر واژه قلبی در کتب این



مفسران بود علامت ✓ و اگر نبود علامت ✗ و اگر تفسیری از این آیه موجود نبود علامت - قرار داده‌ایم



تفسیر مجاهد ۱۰۴ق	تفسیر غریب القران ۱۲۰ق	مقاتل بن سلیمان ۱۵۰ق	عبدالرزاق صنعانی ۲۱۱ق	تفسیر الحبري ۲۸۶ق	تفسیر النسائي ۳۰۳ق	جامع البيان ۳۱۰ق	نزهه القلوب سجستانی ۳۳۰ق	تاویلات اهل السنه ماتریدی ۳۳۳ق	تفسیر الکبير طبرانی ۳۶۰ق
—	—	x	—	—	—	x	—	x	x

بحرالعلوم ۳۷۵ق	أبی زمنین ۳۹۹ق	کتاب الله العزیز/الهوری قرن سوم	فرات کوفی قرن سوم	حقائق التفسیر السلمی ۴۱۲ق	الکشف و البيان/ثعلبی ۴۲۷ق	الکنت العیون ماوردی ۴۵۰	التبیین الجامع لعلوم القران ۴۶۰ق	لطائف الاشارات ۴۶۵ق	الوجیز الواحدی ۴۶۸ق
x	—	x	—	—	✓	x	x	—	—

معالم التنزیل البغوی ۵۱۶	الکشاف الزمخشری ۵۳۸ق	الحرر الوجیز ابن عطیه ۵۴۶ق	مجمع البيان طبرسی ۵۴۸ق	زادالمسیر ابن الجوزی ۵۹۷ق	مفاتیح الغیب الرازی ۶۰۶ق	عرائس البيان البقلی ۶۰۶ق	التاویلات النجمیه صوفی ۶۱۸ق	تفسیر القران ابن عربی ۶۳۸ق	تفسیر القران ابن عبد السلام ۶۶۰ق
✓	✓	x	x	x	x	—	x	x	—

رموز الكنوز الرسعنی الحنبلی/۶۶۱ق	الجامع الاحکام القرطبی ۶۷۱	انوار التنزیل البيضاوی ۶۸۵ق	مدارک التنزیل النسفی ۷۱۰ق	الجیلانی جیلانی ۷۱۳	غرائب القران القمی النيسابوری ۷۲۸/	التسهیل لعلوم الغرناطی ۷۴۱ق	تفسیر القرآن فیروز ابادی ۸۱۷ق
x	✓	✓	✓	x	x	x	x



در واقع، قدرت خیزاندن مردگان از گور و اعطای زندگی ابدی به آنان، برترین آزمایش و امتحان قدرت الهی است. آن‌چنان که از سؤال مسلمانان در شنوا و زنده شدن اجساد برداشت می‌شود، این زنده شدن در دنیایی دیگر بی‌اندازه بزرگ‌تر از هستی این جهانی است. در قلب معجزه‌ی خلقت خیزاندن مردگان از گور و اعطای زندگی ابدی به آنان بیان می‌شود و مورد تأکید قرار می‌گیرد. آموزه، درست به هدف نهایی ختم می‌شود آن‌چنان که خداوند وعده داده است می‌شود. پس هر وعده‌ای که خداوند داده است بدون شک محقق خواهد شد. (لویت، همان: ۹۷) در حالی که ایمان صادقانه به خدای محمد (ص) رستگاری و سعادت ابدی را وعده می‌دهد. در نتیجه کنش و واکنش‌هایی که از ابتدای داستان پدیدار شده‌اند، باید در جایی پایان یابند. یکی پیروز می‌شود و یکی مغلوب می‌گردد. پایانی استعلایی.

تاریخ عرب پیش از اسلام (کافران) تنها با ارجاع به آغاز و پایان مطلق کلیتی معنادار می‌یابد. از سوی دیگر، آغاز و پایان به خودی خود معنادار نیست، بلکه با ارجاع به داستانی که آغاز و پایان را باز می‌گوید. زیرا خداوندی یکتا و هدفی یگانه یکپارچه‌اش می‌سازد و هدایتش می‌کند. این منازعه‌ای است میان باایمانان و کافران. ایمان صادقانه به خدا و رسولش محمد (ص) رستگاری و سعادت ابدی را به دوستداران خداوند وعده می‌دهد، در حالی که آموزه‌ی ناظر بر بی‌خدایی، آموزه‌ای است که بر چرخه‌های بیهوده تأکید می‌کند، عشق و امید را فلج می‌سازد، شکست می‌آورد و در آخر، جهنم را به همراه خواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

روایت بدر به دنبال بیان چند معنا است و یا در پی ساختن ایدئولوژی‌هایی است که برای فرهنگ دوره به دوره‌ی صدر اسلام لازم و ضروری بوده‌است. به عبارتی، این روایت فقط یک گزارش از رویدادهای تصادفی، گزارش یا روایت‌های موثق و یا ساختگی نیست، بلکه این واقعه سعی در آن دارد که طبق تاریخ‌نگاری آن دوره، مشیت الهی را در جزء جزء حرکات مسلمانان و اطاعت آنان از پیامبر (ص) وارد نماید که توسط کمک خداوند با امدادهای غیبی نویسنده را موفق می‌کند که مای خواننده را نیز، چون پیامبر و صحابه‌اش، بلکه آگاه‌تر از آن‌ها، در قضاوت نسبت به اعمال خداوند سهیم و شریک گرداند تا از این طریق بتوانیم در مورد اتفاق پیش‌آمده، نتیجه بگیریم که همیشه نیروی خیر بر شر پیروز است، چرا که جامعه‌ی نخستین مسلمانان خود را در بجهوحه‌ی جهان آیات و نمادهای الهی می‌دیدند. بنابراین تسلیم بدون چون‌وچرا، همراه با اطاعت «الله» و پیامبرش، با طرح گفتمانی از پیش تعیین شده در مورد این واقعه به شکل صریح و روشن، اطاعت و ولایت را فقط در انحصار خدا می‌داند. گفتمانی که از سال‌های مکی شروع می‌شود و فرایند آن با وعده‌های قاطع قرآن و پیامبر (ص) به عذاب مشرکان، در مکه شروع شده و با انتقام خداوند در بدر ادامه پیدا می‌کند و با رستگاری و نجات محمد (ص) و پیروانش خاتمه پیدا می‌کند. بنابراین نخبگان علمی با چنگ زدن یا به عبارتی شخم زدن زمین حاصل خیز دینی گذشته، سعی در اثبات اطاعت از خدا و جانشین او (خلفا) دارند. «این استدلال در اصل بیان‌کننده‌ی این عقیده بود که، «خدا از طریق دولت می‌تواند اراده خود را عملی کند»». بنابراین این روند در آثار مکتوب به‌جامانده از صدر اسلام مبین پارادایمی است که دین اسلام با تاریخ رستگاری سعی بر مطرح کردن آن دارد. چرا که «منابعی که ما در اختیار داریم، -یعنی متون عربی موجود در جامعه اسلامی- حجم محدودی از نوشته‌هایی را شامل می‌شدند که دست‌کم دو قرن پس از ظهور اسلام به وجود آمده‌اند. این منابع داخلی قصد داشتند تا اصول دین و اعتبار کتاب آسمانی را اثبات کنند و نشان دهند که



خدا چه طرح و برنامه‌ای برای آدمیان ارائه کرده‌است.

### منابع و مأخذ

- ابن حبيب، محمد بن حبيب، (۱۳۹۷ه.ق.)، المحبر، بيروت: نشر دارالافاق الجديدة.
- ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، (۱۴۱۵ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد عبدالموجود، مقدمه نوبسي عبدالفتاح ابوسنه، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۲۵ق.)، تهذيب التهذيب، بيروت: نشر دار صادر، چاپ اول.
- ابن عربي، محمد بن علي، (۱۴۲۲ق.)، تفسير القران، گردآوری سمير مصطفى رباب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول.
- ابن هشام، عبدالملك بن هشام، (۱۳۹۴ ه. ق.)، السيرة النبوية، تصحيح عبدالحفيظ شبلي، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- احمد العلي، صالح، (۱۳۸۴ه.ش.)، عرب كهن در آستانه‌ی بعثت، ترجمه‌ی هادي انصاري، شركت چاپ و نشر بين الملل (وابسته به مؤسسه‌ی انتشارات اميركبير)، چاپ اول.
- بخاري، محمد بن اسماعيل، (۱۳۹۲ه.ش.)، صحيح بخاري، ترجمه‌ی عبدالعلي نور احراري، انتشارات تربت جام.
- البرقوقي، عبدالرحمن، (۱۴۰۱ق.)، شرح البرقوقي (شرح ديوان حسان بن ثابت)، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ اول.
- بغوي، حسين بن مسعود، (۱۴۲۰ق.)، تفسير البغوي، تحقيق عبدالرزاق مهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- بنيامين، والتر، (۱۳۹۵ه.ش.)، درباره زبان و تاريخ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: هرمس، چاپ سوم.
- توشيهيكو، ايزوتسو، (۱۳۹۸ه.ش.)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: شركت سهامی انتشار، چاپ دوازدهم.
- الجابري، محمد عابد، (۱۳۹۹ه.ش.)، فهم قرآن كريم، ترجمه‌ی محسن آرمين، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- جمشیدی، فرانك، زهير صياميان گرجی، (۱۳۹۷ه.ش.)، «روایت و واقعیت در تاريخ نگاری» كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، شماره‌ی ۱۷۰، صص ۳۱-۲۵.
- حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله، (۱۴۳۵ ه. ق.)، المستدرک مع الصحيحين، تحقيق مركز البحوث و تقنيه المعلومات دارالتاصيل، بيروت: دارالتاصيل، ج ۳.
- دينوري، عبدالله بن محمد، (۱۴۰۴ق.)، الواضح في تفسير القران الكريم، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- زمخشري، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق.)، الكشاف، بيروت، دارالكتاب العربي.
- سلمی، محمد بن حسين، (۱۳۶۹ه.ش.)، حقائق التفسير، تحقيق نصرالله پورجوادی، تهران: مركز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- سمعانی، عبدالکريم بن محمد، (۱۳۸۲ق.)، الأنساب (سمعانی)، تصحيح عبدالرحمن بن يحيى معلمی، حيدرآباد: مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية.
- سيوطی، عبدالرحمن بن ابی بكر، (۱۴۰۴ق.)، الدر المنثور، قم: مكتبة آية العظمى المرعشي النجفي، چاپ اول.
- صدقي جميل عطار، مالك بن انس، (۱۳۷۱ه.ش.)، ترجمه‌ی حسين رستمی، تهران: مؤسسه‌ی انتشاراتی حسینی اصل، چاپ اول.
- طبرانی، سليمان بن احمد، (۲۰۰۸م.)، التفسير الكبير، اربد: دارالكتاب الثقافي، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۵ه.ش.)، ترجمه‌ی علي عبدالحمیدی و اكبر غفوری و احمد امیری شادمهری، مشهد مقدس: انتشارات آستان قدس رضوی، بنياد پژوهشهای اسلامی.
- عالمی دامغانی، محمد علی، (۱۳۹۰ه.ش.)، پیغمبر و یاران، تهران: نشر هاد، چاپ دوم.
- قرآن مجید



- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹ه.ش.)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه‌ی دکتر مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- لوویت، کارل، (۱۳۹۷ه.ش.)، معنا در تاریخ، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- مالدینوفسکی، برانیسلاو، (۱۳۹۷ه.ش.)، غریزه جنسی و سرکوبی آن در جوامع ابتدایی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث، چاپ پنجم.
- مجتهد شبستری، محمد، (بی‌تا)، مرکز نشر آثار و افکار.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، (۱۴۱۲ق.)، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، قاهره: دارالحدیث، چاپ اول.
- نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق.)، السنن الکبری، تحقیق عبدالغفار سلیمان بنداری، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- واقدی، المغازی، (۱۳۹۶ه.ش.)، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات سمت، چاپ ششم.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۷۱ه.ش.)، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.





## The exmine of Khajeh Nasir al-Din Tusi in fall of the Abbasid Caliphate

Meysam Abnavi<sup>1</sup>

### Abstract

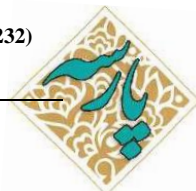
fall of Baghdad by the Monglian in 656 AH is an important in Islam history. because the 508 years old Abbasid caliphate finished and caliphate for ever. In this essay we will consider therde of Khajeh Nasir al-Din Tusi in the fall of the Abbasid Caliphate. Some blame Khajeh in this happening and some others consider him unfault and they belive, his power is not as much as he cause to huge changes.and someothers, fanaticatly khajeh had an impoport role of fall of baghdad by monglian his atc not only wasn't against of benefit's of moslems and islam, but also was helpful.because of the dissimila tion in opinions, there is ambiguous to judge about him and his political behavior.in this study we want to answer this qustion that from the opponent's poin of view khajeh have had role in baghdad fall.and onethe question is that from the supporter's view in what way khajeh had not the infulence in baghdad fall? In what regards Holaku khan was influenced by him?

It's assumed that khajeh in corrctly have been judge from both sides, either supporters or opponents , and doesn't seem like that he have had the effective role in baghdad fall.what is achieved in this reaserch, It's that khajeh nasir have been accused with intention of sunni and due to be shia.in this study we will examine mentioned charge about role of khajeh nassir by using descriptive method, based on library resources.

**Key words:** Khajeh Nasir al-Din Tusi, Mongols, fall of Baghdad.

---

1. Master of Islamic History, University of Shiraz. mythmabnawy@gmail.com



## Investigating the role and performance of hospitals in the treatment of patients during the Abbasid period (232) AH onwards

zeinabkarimi<sup>1</sup>  
Fadlullah Fuladi<sup>2</sup>

### Abstract

Building a hospital and allocating a part of it as an infirmary for the care and maintenance of mental patients was one of the important measures in the field of medicine during the Abbasid period.

In addition to the specialized centers called Daral Al-Majanin, which cared for and treated the nervous and mental patients

In hospitals such as Seideh, Badr Moqtadari, Saadi, Azdi, There were wards as sanatoriums in which mental patients were cared for.

The current research seeks to answer the following question:

What was the condition of hospitals and their treatment methods during the Abbasid period?

The hypothesis of the research is that in the Abbasid period due to the progress of medical science and the development of medical centers In addition to the fact that there has always been a part of the hospital as a hospital There have been medical centers for the treatment of mental patients who used different methods of therapy such as music therapy, creating a happy atmosphere and using colors, flowers and bushes, etc. to show that the progress of medical science in this period and the attention to mental patients. It should be said about the findings of this research: Hospitals in the Abbasid period were also an independent medical center and as an important part of hospitals They were built during the Abbasid period

During the Abbasid period, mentally ill patients were taken care of in various ways, such as reciting the Quran, playing music, inserting happy pictures, creating a peaceful environment, including flowers and fountains, and chaining some mentally ill patients. During the Abbasid period, there was the largest construction of hospitals and sanatoriums

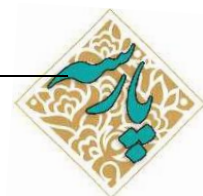
Many sanatoriums were built by Abbasid caliphs such as Mansour, Moqtadar Abbasi, Motazad, Mutawakkel, etc.

This research has been done using library sources and descriptive analytical method.

---

1. PhD student of Islamic history at Shiraz University and lecturer at Farhangian University of Lorestan (Ayatollah Kamalvand Campus)

2. Assistant Professor, History Education Department, Lorestan Farhangian University, Khorramabad, Iran



## Geographic of Distribution of Languages in the Iranian Plateau During the 14<sup>th</sup> Century AD.

Yousef Mostajeran<sup>1</sup>

### Abstract

Linguistic diversity is one of the most fundamental topics in social history. Similar to all social phenomena, geographical distribution of languages changes over time and shapes unique anthropogenic pictures. The present paper investigates the geography of linguistic diversity in the Iranian Plateau during the 13<sup>th</sup> century AD – or the 8<sup>th</sup> century Hijri – answering questions like which languages did the inhabitants of the Iranian Plateau speak, what were the determining patterns of linguistic diversity, and what changes did each one of these languages underwent during this period. In this regard, this paper analyzes the 13<sup>th</sup>-century patterns of change and continuity for each of the major languages in the region and compares them with their status during earlier periods. This research is descriptive-analytical based on secondary data analysis.

---

1. Masters of Central Asian and Caucasian Studied at the university of Tehran. Ymg21379@gmail.com

# **The cognition and checking of slangy literature about Sistani people with emphasis in Sistani Asuka**

**Fateme Ramezani<sup>1</sup>**

## **abstract**

Asuka is a kind of narration of the slangy story among Sistani people. Asuka has different types , like narration of the story, myth, fiction, historical, comedy and spectacular, which have narrated in poetry and prose. Beacuse of importance in keeping and revival of this spiritual heritage, the writer has registered them as a national work. And she tries to introduce slangy literature of Sistani people by documentary rearsch and related to library, to national register. She tried to introduce this spiritual heritage and also Asuka by descriptive and analytical methods. In this way ,we can transfer and emphasis it to the future and familiariz it to them.

**Keywords:** check, popular literature, Sistan, Asuka

---

1. Researcher of Sistan and Baluchistan. Ramezani200016@gmail.com



## The theological and fictional function of obedience to Allah versus Satan's obedience in the event of Badr<sup>1</sup>

Amin Madadi<sup>2</sup>

### Abstract

The confrontation between God and Satan, or in other words good and evil, is one of the main themes of the history of religions. In the religion of Islam, the belief in the existence of two poles of right and wrong is reflected in the Qur'an and the discourse of Islamic history. One of these discourses is the incident of Badr, in which, as the first great war of Muslims, God is a symbol of value, and Satan is a symbol of anti-value. Based on this, the structure of good and evil and the followers of each group are prominent and visible in it. Due to the lack of research on the discourse analysis method in the field of Sireh stories, the author of this article tries to show this event with a descriptive-analytical method in the context of an instructive-moral story, how these two groups in Badr perform a show that Finally, Muhammad and his companions will win by obeying God against Quraysh by obeying Satan. The results show that this victory is formed through the work of Allah and Satan under the title of good and evil and under the concept of obedience.

**Keywords:** Badr, Allah, Satan, truth, falsehood, salvation, obedience

---

1. This article is extracted from the thesis "The Place of Badr and Badrion in the Early Muslim Culture and Society" under the guidance of Dr. Zohair Siamian.

2. Master of Islamic History, Shahid Beheshti University of Tehran. [www.aminmadadii72@gmail.com](mailto:www.aminmadadii72@gmail.com)



# parseh

Department of History

Shiraz University



Email: [history.elmi@yahoo.com](mailto:history.elmi@yahoo.com)

[www.historyelmi.mihanblog.com](http://www.historyelmi.mihanblog.com)

